
LA CASA
DE PLATÓN
(FILOSOFÍA LÚDICA DE LA HISTORIA)
CRISTÓBAL HOLZAPFEL
EXCURSO:
PROYECTO ANTROPOSÓFICO
MILITZA FARGA
Ariadna
ediciones

La casa de Platón

(filosofía lúdica de la historia)

Cristóbal Holzapfel

Excurso:

Proyecto Antroposófico

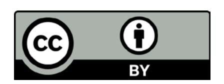
¿El hilo de Ariadna en el actual laberinto?

Militza Farga

Santiago de Chile, noviembre 2022
Primera edición
ISBN: 978-956-6095-69-9

Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/
https://doi.org/10.26448/ae9789566095699.54

Portada y diagramación interior: Matías Villa Juica.
Pintura portada: Goldau (1841) de Guillermo Turner.



Indexada en plataformas internacionales: REDIB, Book Citation Index, ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive)

Impreso en Talleres Gráficos LOM.

A lo divino
que desde el futuro
pudiere salvarnos

“Que me sigan escuchando, pues, todos aquellos
que hace unos momentos me oían hablar de los dioses
y de nuestros queridos antepasados,
pues, de todos los tesoros que poseemos,
del alma es, luego de los dioses, lo más divino que hay,
por ser también lo que hay en nosotros de más personal”

Platón, *Leyes,* Libro V

Índice

Dos miradas

Abreviaturas

Cee	Schiller, *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*
Csh	Heidegger, *Carta sobre el "humanismo"*
Ddh	Fichte, Gottlieb, *El destino del hombre*
Fda	Barthes, Roland, *Fragmentos* de un *discurso amoroso*
Fil II	Jaspers, *Filosofía II*
Fyc	Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*
GSZ	Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*
Hl	Huizinga, *Homo ludens*
Hyj	Caillois, Roger, *Los hombres y los Juegos*
L21	Harari, Yuval, 21 lecciones para el siglo XXI
Leg	Platón, *Leyes*, Madrid
Mam	Marco Aurelio, *Meditaciones*
Mer	Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*
Ml	Baumann, Zygmunt, *Modernidad líquida*
Pff	Heidegger, *La proposición del fundamento*
Ph II	Jaspers, Karl, *Philosophie II*
R+	Chalmers, David, *Reality*+
Sh	Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano. Cartografía antropológica*
Sin	Kurzweil, Raymond, *Singularity is near*
SvG	Heidegger, *Der Satz vom Grund*
T II	Locke, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*
Tda	Perelman, Chäim, y Tyteca, Olbrechts, *Tratado de la argumentación*
Tdj	Rawls, John, *Teoría de la justicia*: SpE Spinoza, *Die Ethik*
Tdm	Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*
Z	Nietzsche, *Así habló Zaratustra*
Zw	Safranski, Rüdiger, *Zeit*

En verso:

Llamada al viento: ¿En qué estamos?

(tentativa poética esparcida por el texto)

Perdón
Te quería llamar
Para decirte
Que desde el lugar
En que estoy
Que, sin lugar a dudas
Es un paraíso
Pero tan sólo personal
O familiar
Donde
Al mismo tiempo
No en razón de algún
Genius loci maligno
Me encuentro
Aherrojado, agarrotado, emponzoñado
E intento abrir la boca
De la que a lo más
podrían salir ruidos
O, en el mejor caso
Sonidos guturales
Imposibles de descifrar
Tratando entonces de hablar
De articular
Lo que me pasa y estoy seguro
Le pasa al mundo
Pues quiero manifestarte
Una preocupación
Que me acongoja
Sumergido en la pandemia
Vacunado
Intentando decir palabras
Como tantas que se dicen
En el último tiempo
Yo quisiera decir
Que me encuentro
Dentro del campo infinito de la cotidianidad

Con que todo este proyecto de mundo
En el que he estado, hemos estado
Tú, yo y el de más allá
Todos cómplices
Una humanidad cómplice
Aunque nos duela decirlo
Pero parece que tiene que doler
Como cualquier herida
Ese proyecto, digo
Ha fracasado
Y esto genera
Una sensación de clausura
De cierre
De borrón y cuenta nueva
En que la pregunta es:
¿Cómo nos volvemos a parar?
Por lo tanto
Nuestro tiempo, nuestra época
Nuestro diario vivir
Al fin y al cabo
Desde que nos levantamos
A tomar desayuno
Se ha vuelto
Noche, borrasca, niebla
Tinieblas, muerte

Llama cuando puedas
Quienquiera que seas
Seas alguien o seas nadie
Seas
Interlocutor imaginario
Seas
Yo mismo
Y por ende
Sea esto
O nada más anhela esto ser
Un monólogo
Que quiere seguir diciendo
Dado que la palabra
El *reor* de la retórica
Es fluir, como el río

Que fluya pues esta palabra
En hora extrema y propicia
Al borde del precipicio
En el cual nos encontramos
En que, quién no lo ve
Es como en “Los nuevos trajes del emperador”
Inepto o estúpido
Porque el peor ciego
Es el que no quiere ver
Pues quiero reiterar ahora
Siendo parte de los que nos encontramos
Todavía vivos
En esta franja efímera
Histórico-temporal
Que estamos ante la situación
Del último que apaga la luz

En prosa:

El agon racional y nuestra crisis

Sección 1

Filosofía lúdica de la historia

I

La historia desde un punto de vista lúdico

1

Como todo ser humano, no puedo suponer, sino que soy parte de una conciencia cósmica y, en este sentido, debería decir que soy seguidor de lo que se ha llamado "panpsiquismo", el cual tendría antecedentes en el pensamiento, que ya viene de Aristóteles ("todo es alma") y antes todavía, de Heráclito de un logos cósmico universal. A su vez, este último se recapitularía en el pensamiento de Leibniz y su principio de razón suficiente, que finalmente termina siendo "suprema razón suficiente de cuanto hay", de lo que sucede y de lo que no sucede. En esta secuencia histórico-filosófica corresponde incluir también al sujeto universal del idealismo alemán, de acuerdo con el cual seríamos nada más que partes, fragmentos, retazos de un sujeto que se piensa a sí mismo, al modo como lo plantea Fichte ("Si yo pienso, ello - el cosmos – piensa por mí").

Y en este contexto habría que reconocer que somos tributarios también del pensamiento antroposófico de Rudolf Steiner, teniendo en cuenta, al mismo tiempo, que la filosofía hace mucho rato que está en deuda con él, pensador tal vez comparable con Giordano Bruno o Paracelso, y la vertiente mística que especialmente ellos abrieron de manera incipiente para la modernidad, descollando a su vez en aquella época especialmente Meister Eckart.

Pero, ¿por qué seríamos ingratos tributarios de Steiner? Porque, digamos, ante todo, que, y con independencia del éxito mundial de su modelo educativo "Waldorf", él nos aporta un pensamiento en torno a la conciencia insuperablemente revelador.

La conciencia sería como un movimiento que avanza desde el reino vegetal, en que ella está dormida, pasando por el reino animal, en que ella está soñando, a una conciencia, que despierta como tal con el "reino humano". Y luego continúa este despliegue dando los siguientes pasos: en el mero despertar de la conciencia estaríamos todavía apegados a la

relación sujeto – objeto. Mas, luego viene la conciencia imaginativa, que supera esa escisión. Aquí se abre una imagen, distinta de la imagen básica sénsoro-espacial, pues ya tiene calidad de modelo o arquetipo, que integra una complejidad de relaciones, vínculos, espesuras, como es lo que hace precisamente la alegoría, el símil, el mito, con su estructura analógica de que "esto es como-si fuera eso otro", y diríamos que la poesía y el arte continúan con el vuelo de esa conciencia imaginativa. Y luego está la conciencia inspirativa, que nos abre al ideal, señalando como un faro hacia dónde tiene que conducirse el mundo, puesto que, lo que llamamos mundo, tiene principalmente dos componentes: es natural y es humano. Y el último paso, la última claridad, que se abre en este movimiento de la conciencia, es la conciencia intuitiva, capaz finalmente de captar de un golpe lo esencial, respecto de la cual habría que reconocer que al mismo tiempo estaría al inicio mismo de todo el proceso. En cierto modo, la conciencia intuitiva es como la espada que atraviesa todas las formas de conciencia.

Lo que antecede a todo ello es lo concerniente al reino mineral, y que, a diferencia de la vida, está al inicio, porque está en absoluta quietud, y si acaso hablamos de movimiento atómico y molecular en su interior, volviendo a nuestro punto de partida del panpsiquismo, es como un logos, una conciencia cósmica universal al modo de la sola abstracción.[1]

2

Ahora bien, hay que atender a su vez a lo siguiente: cuando decimos panpsiquismo, conciencia cósmica, logos, equivaliendo ello a la plenitud de todo lo que hay, igual debemos reconocer que por de pronto eso que llamamos conciencia cósmica o logos (razón) al menos "es", y vistas las cosas así, la pregunta por el ser sigue y seguirá siendo la pregunta primordial inicial, la primera de todas las preguntas.

Mas, hay que aducir a la vez que, de cara a tamaña pregunta, la pregunta por el ser, se juega la filosofía entera, y precisamente desde Parménides en adelante.

Llegados a este punto, conviene traer a colación al pensamiento de Karl Jaspers, que plantea que no puedo al final sino suponer, y además tras toda la búsqueda filosófica milenaria, con tentativas de muchas explicaciones y teorías, que "eso que es", el ser en toda su plenitud y determinando

1 En todo lo cual, y partiendo por las distintas formas de conciencia, nos apoyamos en: Steiner, Rudolf, *La ciencia oculta*, Buenos Aires: Antroposófica, 2015, p. 41 ss.

además el ser de cada ente, está en una escritura cifrada, es cifra del ser (*Chiffre des Seins*), y la tarea que comparten arte, teología y metafísica es descifrar las cifras del ser, resultando de ello además que lo que llamamos 'verdad' no puede sino estar en perpetuo movimiento ya que se encuentra siempre girando en torno al enigma indescifrable del ser, sucediendo que las respuestas que nos brinda la filosofía acerca del ser en tanto logos, idea, entelequia, *res cogitans, conatus*, razón universal, voluntad universal, eterno retorno de lo mismo, constituyen meras aproximaciones, agregando a esto que tal vez lo nouménico de Kant viene a significar el máximo reconocimiento del ya referido enigma.[2]

Al mismo tiempo, es particularmente iluminador y provocativo el pensamiento heideggeriano de que a la base de todas aquellas concepciones metafísicas del ser estaría la noción de fundamento (*Grund*) y que, a su vez, este fundamento, que sería el fundamento de todo, siendo él mismo sin-fundamento (*Abgrund*), abismo, el abismo del ser.[3]

Patentemente podemos reconocer en el mentado abismo un percatarse del enigma indescifrable del ser. El propio Heidegger nos dice que el ser es *Rätsel*, lo que podemos traducir como 'acertijo' o 'enigma'.

Por lo que venimos diciendo, quizás podríamos realzar 4 momentos de la historia de la filosofía en lo que despunta el enigma del ser, así en Platón (en razón de un camino aporético al mundo de las ideas), en Kant (por el alcance del nóumeno), en Jaspers (la cifra del ser) y en Heidegger (el acertijo del ser). Por nuestra parte, agregaríamos a esto que la pregunta acerca de que haya siquiera algo, de que haya ser, acerca de qué es "es", solamente la podría responder un dios, y lo único que puede hacer el pensamiento humano-filosófico es advertir y abrirse al enigma indescifrable, y a lo más, estimar que se consigue eventualmente acercársele.

Volviendo a Heidegger, el ser abismal es a la vez lúdico, es el juego del ser, y lo es precisamente porque está siempre en el tránsito entre ser fundamento o abismo (*Grund* o *Abgrund*). Desde un ángulo siempre puede decirse que el ser es fundamento de todo (desde lo que *es* un árbol hasta lo que *es* la luna, cada uno siendo a su manera y con sus peculiaridades), sucediendo que, al mismo tiempo, aquello – árbol o luna – es sin-fundamento, es abismo. Y esto concierne también al ser humano; él está transido por un abismo existencial. Heidegger dice, e este propósito, que somos como

2 Jaspers, *Von der Wahrheit*, München: Piper, 1991, p. 1036 ss.

3 Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal-Guitard, 1991, Lección XIII y Conferencia. En adelante: Pff. / Ed. al.: *Der Satz vom Grund,* Pfullingen: Neske, 1971. En adelante: SvG.

la rosa de Angelus Silesius, "sin por qué, ella florece porque florece" (SvG, p. 70).

Nuestro ser lúdico se revela pues en ese juego entre los fundamentos y razones que damos para esto o lo otro, con vistas a una decisión, un deseo, un trabajo, una acción, sabiendo a la vez que de fondo no hay el mencionado fundamento, ya que lo hemos dado nosotros mismos.

> "el ser humano, en el más oculto fundamento de su ser, es recién, cuando, a su manera, como la rosa, sin por qué" (SvG, p. 72-73, trad. mía).
> "Los fundamentos, que de-terminan esencialmente al ser humano en tanto histórico, provienen de la esencia del fundamento. Por eso son estos fundamentos sin-fundamento /*ab-gründig*, abismales/" (SvG, 71, trad. mía).

Como jugadores, como homo ludens, somos en el ser lúdico, es allí donde se debaten nuestras existencias en la historia y en la cotidianidad, viviendo a cada momento y a la vez teniendo que morir alguna vez. Si jugamos, nos dice el pensador de la Selva Negra, es porque estamos en juego, estamos puestos en juego en el juego del ser (SvG, p. 186).

¿Qué hay entonces con el juego? ¿Qué hay con una historia que estaría demarcada de punta a cabo por cierto tipo de juego, como es el juego de agon, juego de competencia, juego en el que se hacen valer nuestras capacidades, destrezas, habilidades, entrando éstas a competir inevitablemente con otras, a raíz de lo cual, también se es medido? Y con apoyo en Heidegger (pero antes que él, en Johan Huizinga con su concepción del ser humano como *homo ludens*), podemos decir que aquel juego agonal, que nos determina por parejo a todos, se da sobre el fondo de un estar siempre puestos en juego.

3

Nuestra tesis fundamental es que la historia es la historia del mencionado homo ludens, y por lo tanto la filosofía de la historia que daría cuenta de esto tiene que ser una filosofía lúdica de la historia.

La cuestión fundamental que se baraja con Huizinga es que el ser humano es esencialmente jugador, *homo ludens*, en concordancia con la obra de 1938 del mismo nombre. Si uno de los tipos de juego que precisamente

el filósofo neerlandés releva, es el de agon - ¿qué duda cabe? – visiblemente con él se torna manifiesta nuestra condición existencial lúdica. Y, luego corresponde agregar aquí, que los que podemos llamar "juegos específicos agonales" (y circunscribiéndonos en esto sólo a esta clase juegos), que van desde deportes físicos hasta otros intelectuales, todo ello viene a ser una expresión libre, al modo de un ritual y, al mismo tiempo, celebración, de nuestro ser homo ludens agonales.

Precisemos ahora que cuando decimos "filosofía lúdica de la historia", nuestro propósito es simplemente dar con sus principales trazos. Por de pronto, el gran trazo, en verdad, el eje de la mencionada filosofía es que la historia desenvuelta hasta ahora ha sido primordialmente una historia de un cierto tipo de juego que se ha impuesto sobre los otros, esto es, justamente el agon, resultando de ello que la historia ha sido una historia agonal. Y preciso, la historia, no la pre-historia, puesto que en esta última, que corresponde al tiempo pretérito de las culturas ancestrales, y que con apoyo en una "cartografía antropológica" que propongo, corresponden a la era del *homo sacer*, [4] tiempo aquél en que nuestro ser homo ludens se presentaba de una manera más diversificada, capaz de abrigar más juegos. Pero, ingresando en lo que conocemos como historia, coincidiendo esto con el giro hacia el sedentarismo, el desarrollo de la agricultura, la división del trabajo, la aparición de grandes urbes y civilizaciones, es el juego de agon el que paulatinamente se irá imponiendo sobre otros juegos – que ya abordaremos y en los que seguiremos ahondando. La aludida imposición agonal histórica se explica fundamentalmente por una cuestión de poder, y ello es porque el agon apela a nuestras capacidades, tanto físicas como intelectuales, convocándolas a la vez para se desplieguen en todas sus posibilidades; sin duda, en comparación con otros juegos, éste es el que más empodera al ser humano.

4

Destaquemos a continuación diversas otras características del juego – y justamente para comprender mejor nuestra condición de homo ludens:

....

4 Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano. Cartografía antropológica*, Mauritius: EAE, 2015. En adelante: S.h. También en: http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/libros/holzapfel_ser_humano.pdf

La expresión *homo sacer*, el ser humano sacro, remite sobre todo a Eliade, quien nos hace ver que el hombre arcaico existía en un mundo sacralizado. Esta expresión no tiene el mismo alcance que en Giorgio Agamben y su *Tetralogía del homo sacer*.

Ante todo, el juego guarda relación, como dice el filósofo holandés, con nuestras actividades, nuestros quehaceres *que no tienen que ser necesariamente de cierta forma*. Esto quiere decir que todo lo que hacemos tiene una suerte de línea paralela, de acuerdo a la cual lo que hago es "como-si" lo estuviera haciendo de veras. Puedo estar arreglando una máquina que ha fallado, y lo lúdico (paralelo) es "hacer como si" la estuviera arreglando. Lo mismo, si estoy comiendo, pensando, durmiendo, caminando, en cada caso hacer como si lo estuviera haciendo (similar en esto a ciertas actuaciones de los mimos). Es cierto que, en esa actividad paralela haré algo parecido a caminar, comer o dormir, pero en ningún caso será como lo que acostumbro hacer. Y más encima, lo lúdico consiste en que hago todo eso en paralelo por el solo gusto de hacerlo, en lo que se revela el rasgo esencial al juego: que es sin-por-qué, sin finalidad alguna, o a lo más, que la finalidad está únicamente en sí misma, en el solo acto de jugar. Es plausible que la alegría es lo que motive a jugar, la diversión, pero esto resulta dudoso, por cuanto, ¿por qué no?, hay quien juega de puro aburrido, o incluso porque está triste, aunque no sea lo más frecuente – y, agregaría, no necesariamente para superar esos estados anímicos. Lo que sí está claro es que el acto mismo de jugar está animado por la entretención y la alegría, que puede ascender a algarabía o éxtasis.[5] Viene al caso señalar aquí que esta alegría por lo general se presenta de manera moderada en el homo ludens cotidiano e histórico que somos, y suele desbordarse como una cascada en los juegos específicos (eso sí, indesmentiblemente más en los juegos físicos que en los intelectuales). Ahora bien, a lo que se contrapone el juego es a aquello que tiene que ver con nuestras "necesidades existenciales", vinculándose estas con lo serio, la costumbre, la rutina, la formalidad, todo lo cual se presenta como gravoso. El juego nos aligera de aquello, y en este sentido es lo grácil, lo ingrávido. Tal vez el primero en intuir claramente esto fue Nietzsche y lo tematizó lúcidamente en distintos lugares de *Así habló Zaratustra*.

Y precisamente por ese nexo con el como-si, el juego está ligado a la ficción, y esto concierne al sujeto lúdico, el jugador, como al objeto lúdico, el juguete. Ambos actúan y son "como-si" fueran. El jugador hace como-si estuviera preocupado, exaltado, malhumorado, o lo que fuere, y el juguete es como-si fuera tren, león, flor, etc. Y, por lo visto, si el como-si,

5 Estos análisis tienen como referentes a numerosos filósofos del juego, ante todo, el ya mencionado Johan Huizinga con su *Homo ludens*, como también Roger Caillois, *Los hombres y los juegos*, Eugen Fink, *Oasis de la felicidad, Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Y relativamente a las respectivas teorías del juego de estos autores, aparte de las cuestiones en común, que son las principales, se marcan a la vez algunas diferencias, que no me parece indispensable señalar aquí.

constituye la base de la ficción, se emparientan pues juego y arte.

Por todo lo dicho más arriba, se puede a su vez entender que el homo ludens, y junto con ello el juego en general, como también el humor y el arte, acusan cierta capciosa cercanía con el sin-sentido, ya que precisamente suele presentarse como tal todo aquello que nos aparta de la normalidad cotidiana, la formalidad y la costumbre.

Las anteriores consideraciones implican que el jugador, que ontológicamente nos define, no lo somos todo el tiempo y a cada momento. Diríamos que ésta la gracia de lo lúdico: que exprese una alternativa, en todo caso, esencial a lo humano. En vez de quedar sumidos, abrumados y atrapados en la dureza, el rigor y la camisa de fuerza del mundo de la seriedad, la forma y la costumbre, nos podemos desahogar, ventilar y renovar lúdicamente nuestro ser.

En el plano de la historia, la condición de homo ludens le está dando siempre la posibilidad al ser humano de una toma de distancia frente al acontecer, lo que trae consigo cambio de perspectiva, renovación, y cuando ello se radicaliza, metamorfosis de nuestro ser.

5

Con apoyo en la ya mencionada cartografía antropológica, observamos la historia desde las concepciones del ser humano que van inaugurando y plasmando eras y épocas, así, entre otros, el *homo sacer* de las culturas ancestrales, el animal racional que nace con los griegos, el *homo viator* cristiano-medieval, el ser humano como centro de la modernidad, el ser humano activo y trabajador decimonónico que le debemos a Fichte y Marx (S.h.).

Al mismo tiempo, concebimos a nuestro humano ser como *ser-humano*, haciendo un juego con el guion gramatical, que supone simplemente unión entre dos términos. Pero el mencionado guion sería a la vez ontológico, en el sentido de que entre el ser (de la plenitud) y el humano hay una relación indisoluble, a propósito de lo cual diríamos con Heidegger de que el ser mismo, como el ser de esto o lo otro, se revela u oculta para el ser-humano, que tiene una relación esencial con él, sobre todo porque se pregunta no sólo acerca de qué es el ser en general, sino de cada cosa que *es*.

A su vez, al guion gramatical se le suma una suerte de "guion teatral" que el ser humano va siguiendo en la historia, y de acuerdo con lo

cual cada concepción antropológica semeja una máscara o careta, sin estar conscientes de ello, y que de pronto cae, asistiendo al amanecer de una concepción antropológica que habrá de plasmar una nueva época o era. En el caso peculiar del animal racional, del ser humano como centro o del ser humano activo, acabando esto último por generar una sociedad eminentemente laboral, se trata más bien no simplemente de épocas, sino de nuevas eras que, como podemos advertir, además, se superponen – por ejemplo, bajo el gran alero del animal racional están precisamente el ser humano como centro y el ser humano activo.

Por otro lado, en nuestra cartografía antropológica somos tributarios del concepto de cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) del *Ser y tiempo* de Heidegger, en el sentido de que todas las concepciones del ser humano serían co-originarias, es decir de igual originariedad, y que el supuesto contrario, de que alguna de ellas sería la más originaria, es inaceptable, pese a que en su tiempo, y sobre todo en el momento de su nacimiento, cada una de ellas se justifica aduciendo una mayor originariedad que todas las anteriores. Sucede pues con la mentada cooriginariedad que reviste insoslayablemente cierto carácter de pretensión, dado que planteamos abiertamente que, desde el momento que cada concepción antropológica conlleva su pretensión de originariedad, las declaramos a todas igualmente originarias.

Agreguemos también que todo un conjunto de concepciones antropológicas gravitarían, cual satélites en cada época, y que corresponden en la actual al ser humano como carencia (Arnold Gehlen), persona (Max Scheler), animal simbolizador (Ernst Cassirer), buscador de sentido (en las cercanías del pensamiento de Viktor Frankl), e incluyamos ciertamente también al homo ludens de Huizinga, todas ellas serían también cooriginarias.

6

Al concebir al ser humano como homo ludens, como lo hace Huizinga en el libro del mismo nombre, y que tiene como subtítulo "Del origen de la cultura en el juego", y precisar qué se entiende por juego, recurre a una suerte de redundancia (que, igual, resulta muy reveladora): juego es lo que "tiene juego", vale decir, ante todo el juego abre espacios.[6] El hecho

6 Huizinga, *Homo ludens*, Hamburg: Rowohlt, 2019. La edición alemana, de 1938, es particularmente relevante, porque en la traducción del neerlandés al alemán le colaboró el propio Huizinga al traductor H. Nachod. / Ed. Cast.: Huizinga, *Homo ludens*, Buenos

de que se diga en muy diversos idiomas de que "algo tiene juego", ya es asaz decidor (Hl, p. 61). Traigamos a colación los espacios de arte, técnica, política, moral, economía, filosofía, incluso ciencia y, por si fuera poco, religión. A esto apunta el recién citado subtítulo, respecto del cual, él precisa, no se trata únicamente del origen de la cultura "desde" el juego, o la cultura "como" juego, sino, como ya dijimos, "en el juego". Al inicio, en esta apertura de espacios, se nos presenta lo lúdico al modo de rito, el cual, en la medida en que se va repitiendo y sedimentando, se convierte a poco andar en algo serio, tal como conocemos a aquellos ámbitos de política, derecho, moral, y otros, precisamente en su estado actual, y más aún, desde hace ya miles de años.

Con todo, si somos esencialmente homo ludens, esto no significa que todo lo que hagamos es lúdico (como ya adelantamos más arriba). Recordemos tan sólo brevemente que Huizinga al respecto nos dice que lúdica es una conducta cuando ella no sigue una pauta predeterminada, una necesidad, la costumbre o el hábito. Lúdico es una conducta en este sentido que podría darse de otra forma. En otras palabras, en relación con lo que hacemos o dejamos de hacer adoptamos una distancia, que da lugar a que podemos comportarnos de maneras diferentes.

Se podría decir críticamente sobre esto que parece poco relevante. Pero, la verdad es que, al contrario, definitivamente lo es, porque distingue al ser humano como homo ludens que se hagan cosas que no necesariamente son de cierta forma.

En ello cabe poner de relieve especialmente el pensamiento de Aristóteles, en particular el de su doctrina hilemórfica, porque lo lúdico concierne precisamente a la forma cómo hacemos algo, y no lo que tiene que ver con el fondo o la materia.

En este procedimiento de ir circunscribiendo lo lúdico, nos percatamos de que hay una relación entre la distancia, que ya destacábamos más arriba, y la forma. El que podamos realizar esto o lo otro de muy diversas formas, supone que adoptamos una distancia frente a ello.

A su vez se hace presente en esto una nueva e íntima conexión de lo lúdico, a saber, con la libertad, lo que nos habla de una libertad específicamente lúdica. Somos libres de darnos una u otra forma en el hacer lo que queramos.

A propósito de este acento decisivo de lo lúdico en la forma, es decidor que Huizinga se debata entre muchas dificultades en la primera cuarta parte de su *Homo ludens*, como para abordar la cuestión, ciertamente muy

---

Aires – Barcelona: Emecé, 1968, p.15 ss. En adelante: Hl.

controvertida, de incluir la religión dentro de lo lúdico.

Con el fin de justificar el nexo entre juego y rito religioso cita el pasaje de *Leyes* de Platón, donde el pensador nos habla que no hay nada más serio que lo que atañe a dios, pero que nosotros somos sus juguetes, y como tales no podemos sino jugar en nuestros ritos para invocarlo. En boca del personaje "El Ateniense", dice:

> "Sostengo que es necesario tomar seriamente lo serio, pero no lo que no lo es; dios es naturalmente digno de todo el esfuerzo del bienaventurado, pero el hombre, como dijimos antes, ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él".[7]

Pero, más allá de lo dicho, lo importante aquí es el acento en la forma, en este caso la forma que se da en el rito, y particularmente en tiempos de paz:

> "Cada uno debe pasar su vida lo más extensamente y lo mejor posible en la paz. ¿Qué es entonces correcto? Hay que vivir jugando algunos juegos, elevando sacrificios, cantando y bailando, de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos" (Leg, 803 d-e).

Para entender esto de una vez y procurar zanjar esta controvertida cuestión, podemos llevar las cosas a un extremo y plantear que incluso el duelo puede ser considerado como una forma de la ritualidad religiosa, teniendo claro que de lúdico no tiene nada el sufrimiento, el dolor, la congoja que vivencia el que está de duelo, pero sí lo es la forma cómo prescriben distintas religiones acerca de cómo éste debe ser realizado, habiendo por cierto en esto diferencias enormes entre distintas culturas y épocas. Y si en lo dicho estamos atendiendo a un plano colectivo, también en el plano individual, diríamos que lo lúdico está en la forma cómo cada cual vivencia el duelo.

Fijémonos además en lo siguiente: que, centrando nuestra atención en la forma lúdica, podemos advertir, sin reparo alguno, que los animales juegan. Agreguemos que por lo demás es evidente que lo hacen, para lo

7 Platón, *Leyes*, Madrid: Gredos, 803 c. En adelante: Leg.

cual basta simplemente observar los cachorros. Al respecto, si se trata de lo que no se desenvuelve conforme a la necesidad y que puede darse de una forma u otra, traigamos a colación el ejemplo que nos recuerda el propio filósofo holandés, esto es, la "mordida aparente", o los gestos deliberadamente exagerados para aterrorizar al compañero de juego, es decir, toda la teatralidad que se patentiza en el comportamiento animal.

II

Esbozo de una filosofía lúdica

Huizinga en su *Homo ludens*, va sacando a luz los 4 tipos de juego que luego Roger Caillois nos presentará en una clasificación ordenada, respecto de los cuales introducimos aquí algunos cambios de nombre. Ellos son:

Alea: que llamaremos "juego del ser" y que puede ser vivido como de azar o destino.
Agon: "juego de competencia"; excepcionalmente en este caso conservaremos la denominación 'agon'.
Mimicry: que llamaremos "juego de ser otro", por cuanto simulamos como-si fuéramos otro, que puede ser alguien o algo.
Ilinx: que llamaremos "juego de vértigo", aludiendo ello a los juegos extremos.[8]

O sea, con los cambios realizados, la clasificación queda así:

Juego del ser
Juego de agon
Juego de ser otro
Juego de vértigo

Es interesante aquí el comienzo del análisis. Huizinga arranca del agon, y después subsecuentemente sigue con alea, mimicry e ilinx.

Nosotros partiremos al revés, por el último, el juego de vértigo, porque observamos en él un particular rasgo esencial a lo lúdico: que el jugar, para que sea propiamente tal, implica un jugarse, y más aún, un jugárselas por algo o alguien.

8 Caillois, *Los hombres y los Juegos*, México, D. F.: FCE, 1986. En adelante: Hyj.

1

Probablemente lo que más esencialmente caracteriza al juego es la exposición a un ámbito de posibilidades que sólo muy parcialmente se puede dominar. En este sentido jugar es ante todo en términos gramaticales un reflexivo, es decir, jugar*se*. Jugar es precisamente jugár*se*las por algo. De acuerdo con la clasificación de juegos de Caillois, son los juegos de ilinx, de vértigo, los que más en plenitud dan cuenta de nuestro modo de ser lúdico del jugar en tanto jugárselas.

Es asaz decidor que en ello se dé un nexo muy directo con nuestro modo de ser cotidiano. Así solemos decirnos a nosotros mismos o a alguien que tiene que jugárselas por algo, y en este caso ello está relacionado con ciertos propósitos o finalidades que perseguimos o deberíamos perseguir. Y sucede que, en relación con esos propósitos, corresponde enfrentar un conjunto, a veces complejo, de posibilidades y el resultado de ello es incierto. Alguien se la puede jugar no sólo por obtener un postgrado, por conquistar una mujer, sino también por lograr la independencia de un país, diseñar un edificio de ciertas características que habrá de revolucionar la arquitectura, programar un viaje espacial tripulado al planeta Marte. En cada caso jugar es jugarse, ponerse uno mismo en juego, jugárselas. Y esto quiere decir - adviértase bien - entrar cada cual en juego y en el mejor de los casos, pero tal vez también en el más peligroso de los casos, entrar en el juego a cabalidad. Las relaciones humanas están profundamente marcadas por esta dimensión lúdica. En una pareja, cada uno de los emparejados espera que el otro, ella o él, se la juegue por la relación, y frecuentemente incluso de por vida, hasta la propia muerte. De un Presidente de la República los ciudadanos esperan que se la juegue por el país y lo mismo esperan académicos, estudiantes y funcionarios que las autoridades universitarias se la jueguen por su universidad, y lo mismo vale de un colegio, una empresa o las fuerzas armadas. Si los soldados advierten que el capitán no se la juega por ellos (y especialmente cuando se está en una situación bélica) es frecuente que éste pierda la capacidad de mando porque la tropa se ha defraudado con él.

A propósito de ello, vale la pena traer a colación la célebre frase de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, publicadas en 1795, de Friedrich Schiller, que en cierta manera viene a zanjar todo lo que venimos diciendo:

"El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido

de la palabra y sólo es enteramente hombre cuando juega".[9]

Desde luego el ponerse en juego es algo que no sólo atañe, sino que en cierto modo define al riesgo. Por sobre todo me arriesgo cuando me pongo en juego en algo determinado. Mas, no sólo despunta aquí una relación con el riesgo, sino además con la muerte. Hay ciertamente una posible gradualidad en el ponerse en juego, por cuanto puede suceder en algunas situaciones que nos ponemos de un modo tal en juego, que precisamente ponemos en juego nuestra propia vida. Los actos heroicos tienen este carácter, razón por la cual el héroe suele ser una figura sacrificial: él sacrifica su vida por una causa, que se supone noble y justa. Es tal la admiración y veneración que provoca el héroe que se le aprecia y respeta como padre de la patria, y en el panteón de los héroes de cualquier nación encontramos a personas o personajes que son héroes en el sentido que definimos. Conviene a su vez traer a colación el pensamiento de Kierkegaard de que el héroe es "héroe del instante", porque en un solo instante pone todo en juego, de hecho, su vida entera.

Dice mucho que el Panteón romano esté dedicado a los dioses, y que luego el panteón de distintos países se haya relacionado con los héroes, y ello se explica ciertamente porque a lo largo de la historia se observa reiteradamente la divinización del héroe. En la mitología griega el caso de Aquiles como hijo del mortal Peleo y de la diosa Tetis, la de los pies argénteos, ninfa del mar, una de las 50 Nereidas, hijas del anciano dios de los mares, Nereo.

Pero ¿sería apropiado, se justificaría poner los actos heroicos, todo el heroísmo, a nivel del juego, como que incluso en esos actos, máxime por su carácter inmolatorio, estaría el héroe nada más que "jugando"? Pues sí, desde el momento que hay una dimensión lúdica de la existencia humana, en razón de la cual, como decíamos más arriba, usamos habitualmente expresiones referidas a actividades que consideramos serias y en algunos casos extremadamente serias, como el acto heroico, en términos lúdicos, como la expresión "jugárselas", y precisamente también "poner la vida en juego" por algo o alguien. Ello implica al mismo tiempo darse, entregarse y exponerse a un ámbito de posibilidades extremas que te pueden costar la vida misma.

Amerita aquí una reflexión en torno al vínculo entre lo heroico y la ocasión, atendiendo al dicho de que la ocasión hace al héroe, y la sa-

9 Schiller, *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona: Acantilado, 2021, Carta XV. En adelante: Cee.

biduría que ello esconde. Relativamente a esto, corresponde distinguir al que diríamos es potencialmente un héroe, y que entonces la ocasión lo convierte en uno tal, y al que, por decirlo así, lo es por naturaleza y que lo que hace a perpetuidad es buscar la ocasión propicia para convertirse en héroe. Tengamos en cuenta a su vez que el héroe, como ya decíamos, suele ser una figura sacrificial y que entonces la mencionada ocasión trae consigo la muerte, al modo de una inmolación por alguien o por algo en lo que él cree.

El segundo caso del héroe, aquél que lo es instintivamente puede dar lugar también a algo ilusorio. El registro 'héroe' es tan fuerte como concepto y como valor – lo heroico – que patentemente se presenta como un imaginario a lo largo de la historia. Probablemente Stendhal ha tenido esto en cuenta con su supuesto héroe "Fabrizzio", un chico milanés de 16 años, admirador sin límite de Napoleón, el cual, según leemos en *La Cartuja de Parma*, abandona familia y se va a luchar con las tropas del Corso, y como ni siquiera tiene el uniforme correspondiente, lo confunden los de un bando y del otro, teniendo al final simplemente que salir arrancando para salvar el pellejo.[10]

2

El juego, y junto con ello, nuestra condición como jugadores, es particularmente compleja, por de pronto porque de un lado está nuestro ser intrínsecamente lúdicos y del otro lado los juegos específicos que jugamos. Diríamos que estos últimos equivalen al rito, la celebración de nuestro ser homo ludens.

Pero luego esta complejidad se manifiesta en que hay varias notas, técnicamente diríamos sememas, distintivos del juego, y que recogen diferentes perspectivas esenciales de lo lúdico. Una de las perspectivas es la de que jugar es jugarse, y hemos dicho que con ello se toca un aspecto fundamental de lo lúdico. Sobre la base de la clasificación de los juegos mencionada, cada uno de los otros tipos de juego arroja nuevos aspectos esenciales. Por de pronto, nuestro modo de ser lúdico está determinado a la vez por algo o alguien *otro* que nosotros mismos, los jugadores. Me explico: el niño juega a que es otro, que es fuego, viento, huracán, agua, tsunami, un león, un árbol, el sol, la luna, papá o mamá, abuelo o abuela, juega incluso a que él mismo, siendo niño, es niño, y otros. Tal vez uno

10 Stendhal, *La cartuja de Parma*, Barcelona: Bruguera, 1979, p. 17 ss.

de los grandes descubrimientos, entre innumerables otros, de Aristóteles, corresponde al razonamiento analógico. Algo es análogo con algo, con otra cosa. En esa analogía está en definitiva el fundamento de la metáfora y del símbolo.

Así como, en términos de Kant, los juicios analíticos expresan simplemente lo que ya está contenido en la definición de un concepto y los juicios sintéticos se abren a lo nuevo, a lo que no está contenido en aquella definición, o también, así como en términos de denotación un diccionario dice de cada palabra aquello a lo que más directa e inmediatamente ésta se refiere, y la connotación corresponde a las distintas asociaciones que puede evocar cierta palabra, así también el pensar lógico-analítico desenvuelve lo que ya está contenido en ciertos conceptos, y el pensar analógico (y mucho más que los juicios sintéticos) se abre a lo nuevo. Pues bien, el pensar analógico se basa en la estructura del como-sí: esto es como-sí fuera esto otro, la nube gris la tristeza, la fuente la vida, el muro la muerte. Como humanidad y como seres humanos, individualmente considerados, comenzamos a formarnos ideas sobre el mundo a partir de la analogía.

Los juegos que principalmente expresan esto corresponden a los juegos de ser-otro, de simulacro, de roles. Y resulta que llegamos al mundo jugando este tipo de juegos. Ellos son los que el niño casi exclusivamente juega, de modo completamente espontáneo y natural, y todos hemos sido alguna vez niños. El niño es así la más perfecta encarnación del homo ludens. Si alguien tiene un asomo de duda acerca de nuestro esencial ser lúdico, pues que observe un niño y qué es lo que hace. En contraste con ese niño que otrora fuimos en nuestras existencias, por lo general lo hemos desplazado, enterrado, olvidado, quedando envuelto en un mar de bruma y niebla.

Pues bien: ¿No habrá llegado en la campana de la historia con su tañer que se escucha *urbi et orbe*, de asumir cada cual el niño que igual lleva consigo, gravado en nuestra piel, sangre y mente?

Diríase, casi al modo de un reclamo del sentido común: que ya no somos niños, e incluso que nuestro crecimiento humano guarda relación con "dejarse de niñerías". Pues, habría que decir al respecto que históricamente venimos de ese discurso conservador y apegado a la costumbre.

Si la filosofía es "despertar" (*erweckende Philosophie*) como la entiende Karl Jaspers (con asumida proximidad con el budismo), habría que decir entonces: que ese despertar sea también del niño que hay en ti (y que no se entienda lo dicho recién en el marco de un "libro de autoayuda", para

no aplanarlo).[11]

Tras estas cavilaciones, enmendemos rumbo.

El niño realiza la primera síntesis analógica del mundo. En cuanto a esta figura del como-sí, característica de los juegos de simulacro, de acuerdo con los cuales simulo ser otro, y considerando cómo se da ello de un modo completamente espontáneo y natural en el niño, el relato que sigue de Huizinga:

> "El siguiente caso, que me refirió el padre de un niño, ilustra con especial claridad cuán profunda es la conciencia de esto en el niño. Encuentra a su hijo de cuatro años sentado en la primera silla de una fila de ellas, jugando al "tren". Acaricia al nene, pero éste le dice: "Papá, no debes besar a la locomotora, porque, si lo haces, piensan los coches que no es de verdad"" (Hl, p. 21-22).

Y, como decíamos, la analogía, que se funda en el como-si (que, como concepto filosófico proviene principalmente de Kant), advirtamos en ello la relevancia cognitivo-evolutiva que tiene esto, por cuanto significa el reconocimiento (como decíamos, ya destacado por Aristóteles) que nuestro primer modo de razonar corresponde al razonamiento analógico, que no sólo sería el fundamento del símbolo, sino, a la par, del mito. A partir de los juegos de ser-otro se puede reconocer el íntimo parentesco entre juego y arte, como que, podríamos decir, el arte es en esencia lúdico, y justamente porque todo lo que se muestra en la obra de arte, independiente de la forma de arte que se trate, es como-sí fuera otra cosa. El emblemático cuadro de "Napoleón cruzando Los Alpes" que lo muestra sobre un flamante rocín de Jacques Louis David, en los hechos se sabe que iba sobre un burro, ya que por lo demás éste es un animal mucho más apto para emprender travesía semejante. Pero, más allá de eso, lo que tenemos al frente en este caso, es simplemente ciertas formas dadas por la pintura sobre la tela. Tal vez el extremo de los alcances del mencionado como-sí queda expresado en el célebre cuadro de Margritte en que se ve una pipa pintada y con la leyenda abajo: "Esto no es una pipa". Y tiene por supuesto toda la razón, dado que es como-sí fuera una pipa, pero no lo es, porque "realmente" lo que vemos ahí es nada más que la materialidad bruta de una tela pintada.

11 Jaspers, Karl, *Philosophie*, München: Piper, 1994, p. 235, tr.m. En adelante, ‚Ph II'. / Ed. Cast. Madrid: Revista de Occidente, 1958. En adelante: Fil.

Hay una segunda vertiente del juego de simulacro, y que irá cobrando una relevancia cada vez mayor en nuestro análisis (y ciertamente también ligada a la estructura del como-si). Esta vertiente es psicológica, por cuanto está directamente relacionada con nuestra constitución identitaria, con la constitución del individuo. En efecto, si somos originariamente homo ludens, y al jugar durante la niñez preferentemente estos juegos de roles, de simulación de ser-otro, que puede ser no solamente otro humano, sino un animal, una piedra, o lo que fuere, finalmente vamos arremolinando todas las aguas de este juego al agon. ¿Qué duda cabe? El agon es el que finalmente triunfa, por dar expresión a nuestras capacidades, en las que consciente o inconscientemente nos concentramos cada vez más en perfeccionar.

Por decirlo así, ya desde la pubertad en adelante jugamos distintos roles; en cierto modo, nos damos cuenta que, en concordancia con la circunstancia en que nos encontramos, actuamos como hijos, como nietos, como amigos, e incluso como "enemigos", y ya incipientemente también como seductores. Y todo este manojo de roles los vivimos desde un centro agonal nuestro. En el transcurso posterior de nuestras vidas iremos ahondando cada vez más en esta suerte de "condición humana".

Respecto de la clasificación de los juegos que, con base en Huizinga, ordena Caillois (alea-agon-mimicry-ilinx), se agregaría un quinto juego, a saber, el que podríamos llamar de exploración. Él guarda relación con la aventura de aprender e investigar. Su característica principal es abrirse a un campo desconocido por descubrir, lo que demanda tantear, probar, experimentar, ensayo y error. Patentemente está este juego en la frontera entre juego de agon y jugar a ser otro. Por de pronto, el agon se hace presente en ellos, puesto que la exploración demanda capacidades y habilidades, y a su vez con este tipo de juego, estamos siempre confrontados con lo otro. Últimamente se aborda la dupla explotación-exploración, y podríamos decir que precisamente el agon da lugar a la explotación, puesto que tiene que ver con la permanente exigencia de maximización de capacidades (teniendo en cuenta que aquella exigencia, en rigor, es autoexigencia) y agreguemos que esto es únicamente posible en la medida en que hay un rumbo y finalidades trazadas de antemano, lo que no sucede con la exploración, ya que aquí la actitud prioritaria es abrirse desprejuiciadamente a lo nuevo.[12]

Ya hemos destacado que la cuestión meridiana de una filosofía lúdica de la historia es que el juego que se ha impuesto y arrinconado a los otros, es el juego agonal. Más adelante, con apoyo en Huizinga, veremos cómo

12 https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=179080

este tipo de juegos indudablemente representa el poder, y no solamente por su base en nuestras capacidades, sino por estar íntimamente ligado con el guerrero, la virtud, lo aristocrático y lo masculino. Y, ante todo, debido a este nexo con el poder, podríamos decir que este tipo de juegos (comparado con los otros) se desembaraza bastante de la gracilidad propia de lo lúdico, convirtiéndose en gravoso, lo grávido (justamente nada más gravoso que lo que se relaciona con nuestras capacidades).

Y tal vez lo anterior sería mejor expresarlo de la siguiente forma: puesto que lo lúdico es lo ingrávido, lo grácil (y quien mejor ha vislumbrado esto es Nietzsche y especialmente a través de la creación de su personaje "Zaratustra"), el juego agonal tiende a apartarse de esa esencia lúdica – como recién apuntábamos. Precisando todavía más lo anterior: digamos que aun los juegos agonales, ya sea en términos del homo ludens cotidiano e histórico que somos, como en términos de juegos específicos, deberían jugarse grácilmente y que ante todo descuelle en ellos el carácter esencial a lo lúdico, cual es la sin-finalidad, el simple jugar por jugar o, si se quiere, el jugar por mera alegría de jugar (y que puede ascender a algarabía o éxtasis). La pérdida de este rasgo esencial trae por consecuencia un desmedro y una desvirtuación del juego agonal que, por lo demás, es lo que habitualmente sucede, debido al peso de lo gravoso, la seriedad y la costumbre – pero también, cómo no, debido a la variante de competencia, la cual, cuando se extrema, conduce al juego al afán de ganar a como dé lugar.

Dicho sea de paso: cuando jugamos el juego agonal simplemente por jugar es cuando más posibilidades de éxito tenemos.

Pues bien, dado que somos esencialmente homo ludens y que, podríamos agregar, justamente es lo propio de lo lúdico no sólo la libertad (bajo coacción no hay juego, como ya adelantara Huizinga), sino lo posible, puesto que el juego se abre a un ámbito de posibilidades, y también se agrega a ello: lo nuevo, que da lugar a una "eventual perpetua" (oxímoron deliberado) renovación de lo lúdico.

Todos estos rasgos lúdicos esenciales, que se han venido perfilando, a saber: *sin-finalidad, levedad, distancia, como-sí, ficción, libertad, posibilidad, renovación* interactúan y se potencian mutuamente.

Mas, a estos rasgos se agrega uno nuevo, que pone de manifiesto nuevamente la cercanía entre juego y arte: "iteración lúdica", "juego en el juego" (y también ligado a la mencionada estructura del "como-si"). Veamos cómo Fink lo aborda y ejemplifica:

"Dicho muy simplemente: niños que juegan el antiquísimo jue-

go de imitación, que en su mundo lúdico son "padre" y "madre" y tienen "niños", pueden enviar a estos niños del mundo lúdico nuevamente fuera de casa al "juego" en la calle, hasta que el bizcocho de arena esté horneado. Pero ya en este ejemplo se puede reconocer algo significativo. El juego no sabe meramente de la iteración de tipos iguales, precisamente de que se presentan juegos en juegos – el juego abarca en su zona imaginaria de la representación justamente el comportamiento humano no lúdico" (Ff, p. 250).

El cuadro de Anselm Feuerbach sobre "El Banquete" platónico, de 1869, tiene el marco dentro del cuadro, y por si esto fuera poco, sobre el marco, que es parte de la pintura, cae un paño celeste de uno de los personajes de la escena. Así como hay aquí juego en el juego, hay también arte en el arte.[13]

La iteración lúdica es muy frecuente a su vez en la literatura. *Hamlet* es un gran ejemplo de ello. Con el objetivo de desenmascarar al tío criminal y a su propia madre cómplice del crimen de su padre, otrora el rey, Hamlet organiza una obra de teatro en la que se muestra cómo ocurrió el crimen.

De similar modo, también *El jugador* de Dostoievsky. Aquí los jugadores de *Rulettenburg* esperan que muera la *Mamushka*, la tía rica de San Petersburgo, para poder seguir jugando a la ruleta. Por lo tanto, estamos aquí ante un juego que está dentro del "juego de la vida": si la vieja muere o no. Pero ocurre que de pronto más encima llega ella de sorpresa a la "Ciudad de la Ruleta" y comienza a dilapidar su fortuna en el juego.

3

Juego hay a la vez en la medida en que hay algún formato, un diseño, en definitiva, un conjunto de reglas que prescriben cómo debe jugarse un juego determinado. A partir de esas reglas se hace posible la "libertad de movidas". Estos dos componentes del juego, que se traducen en el binomio "regla-libertad" los destaca Roger Caillois y se darían preferentemente en los juegos de agon, de competencia. Por de pronto, en atención a nuestro ser lúdicos, lo que más resalta de nuestro modo de ser cotidiano

13 https://delicatessen.uy/single-post/2018/11/06/el-banquete-de-platon-alejandro-gamero/

son precisamente los juegos agonales que hay al interior de una empresa, universidad, parlamento, Estado, y entre ellos a su vez. El agon determina también esencialmente tu ser lúdico sobre todo porque se tiene en cuenta lo que tú mismo eres con tus capacidades y habilidades, y cómo inevitablemente éstas se habrán de enfrentar con otras. Podríamos decir que de por sí cada cual es agonal, y desde temprano comienza a desarrollar sus capacidades en los más diversos ámbitos. El carácter lúdico que ello involucra se revela en lo que haces con tu agon, en pos de qué lo pones en acción, a la hora de enfrentar un mundo de posibilidades. Pero, a diferencia de los juegos de vértigo (que, como veíamos, tienen incluso que ver con actos heroicos en la historia), el agon es acotado, y precisamente por un conjunto muy estricto de reglas a las que hay que someterse en nuestra vida cotidiana.

Ante todo, los juegos agonales específicos se someten a una variedad de reglas, las cuales, al no ser respetadas, se les resta a aquellos juegos toda validez. Según dice Caillois, en ellos destaca una zona acotada a una mesa, pista, cancha, ring, tablero, u otro, suponiendo ello cierto espacio (y también tiempo) que se ha aislado del resto, y que tiene que estar especialmente depurado. Es más, estos juegos los presenta Caillois como una "isla de claridad y perfección", y por lo tanto en la medida en que cada cual comienza a jugar estos juegos desde la niñez, se forma como un futuro ciudadano en el sentido del respeto no sólo de la regla lúdica, sino de la norma, ley, acuerdo, contrato, promesa, debido a lo cual se hace valer aquí un componente ético-lúdico. Y siguiendo con estos componentes, el juego de agon tiene que asegurar además el *fair play*, el juego limpio, y la igualdad de oportunidades. Un partido de fútbol o ajedrez dan cuenta cabal de estos requisitos. En cambio, en el mundo, en la sociedad, el agon que podríamos calificar como "regulado", tiene constantemente que enfrentar al agon desregulado de la mafia, delincuencia, corrupción, terrorismo, y otros.

Es particularmente destacable que el juego ante todo apele a tus destrezas, tu dotación, aquello que en parte es genético y en parte adquirido. Y, claro está, esas destrezas al enfrentarse con otras originan el juego agonal, puesto que en ello hay la incertidumbre propia de lo lúdico. Justamente lo estrictamente lúdico está muy sutilmente relacionado con una delgada línea roja, con un borde, con la cuerda floja, símiles que procuran mostrarnos que el resultado está flotando en un punto de ingravidez en que se puede inclinar en definitiva por uno u otro lado.

La película "Match point" de Woody Allen es notable en lo relativo a este punto, puesto que vida o muerte de alguien dependen de si la pelota, que ha dado bote en la red de tenis, caiga en un lado o en el otro.

En rigor, lo que caracteriza al agon es jugar "contra" otro, y, como se observa, ese término lo entrecomillamos, siendo esas comillas relevantes para subrayar que nos desenvolvemos en un plano lúdico cuando jugamos "contra" alguien, en otras palabras, que no hay en ello una vida que corra peligro.

Es más, ya en el reino animal sucede que cuando, por ejemplo, un gato, un león, un oso, y sobre todo cuando son cachorros, juega "contra" otro lo hace en forma lúdica. Y la prueba de ello, como ya adelantamos, es la mordida aparente y toda la teatralidad gestual que acompaña a esos juegos.

Ciertamente también podemos observar en el jugar "contra" otro agonal un nuevo componente ético-lúdico. Esto quiere decir que desde los juegos agonales específicos se nos está transmitiendo a nuestro modo de ser como homo ludens agonales que también en nuestro mundo eminentemente competitivo debemos saber jugar "contra" otro, sin pretender destruirlo. En las mencionadas comillas se hacen presente también los otros componentes ético-lúdicos del *fair play*, la igualdad de oportunidades y el respeto a la regla.

4

Es notable que lo que te incita a jugar sea el goce, la alegría y que puede ascender hasta el éxtasis. Esto lo formulan Huizinga, Caillois y Fink de distinto modo. En el caso de Fink él titula por lo mismo su obra principal sobre el juego *Oasis de la felicidad*.

Es cierto que nos hace mucho sentido el planteamiento aristotélico de la *Ética a Nicómaco* de que la última finalidad que perseguimos en la vida es la felicidad, de lo que se sigue que todo lo que hacemos, nuestras tareas y obras, se justifican en cuanto medios que, al mismo tiempo, tendrían el valor de realizaciones parciales de la anhelada felicidad última. Y constituye un acierto también que el Estagirita identifique esa felicidad final con la sabiduría, aunque a la vez con base en el placer y obtención de honores.

Con todo, Fink, apoyándose más bien en el modo como en los hechos se desenvuelve nuestra vida, nos hace caer en cuenta de cierta insensatez que acompaña la empecinada búsqueda de la felicidad, por cuanto se presenta como una suerte de falsa promesa e ilusión que, por lo mismo, no da para justificar todo el esfuerzo, el sacrificio de cada momento vivido.

A lo que apunta Fink con estas elucubraciones es que, a través del juego, vale decir, jugando, en cualquier momento podríamos vivenciar la

anhelada felicidad. Esto comporta también una cuestión relativa al modo como "temporalizamos el tiempo" (para decirlo así con Heidegger) y en este caso se trataría del eterno presente de aquel "oasis de la felicidad". Y agreguemos que la clave que hay en todo ello es que justamente el juego es sin-finalidad. Fink:

> "Buscamos granjearnos la felicidad y la realización vital, conquistarla mediante la lucha y el amor, y somos impulsados una y otra vez más allá de todo lo alcanzado, sacrificando cada buen presente por un incierto futuro "mejor". Si bien el juego en tanto jugar es existencia impulsivamente móvil, con todo, está sustraído a todo anhelo inquieto que surge de la impronta de la tarea del existir; el juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no es por mor de una felicidad futura; ya en sí es "felicidad", está sustraído a todo futurismo general, es un presente que hace feliz, realización sin finalidad" (Ff, p. 225).

Atendiendo a los distintos tipos de juego, a diferencia de Caillois, que habla de la alegría y Fink, que habla de la felicidad en el juego, prefiero usar el término 'goce', ya que en los juegos de ilinx, los juegos extremos, las acrobacias, por ejemplo, se trata precisamente del goce que puede provocar el vértigo, a propósito de lo cual corresponde aclarar que tanto la alegría, la felicidad, como el vértigo e incluso el horror o el terror te pueden hacer gozar. Tengamos en cuenta nada más el comportamiento de quienes se suben a una montaña rusa.

Se agrega todavía al goce, asociado con la sin-finalidad un nuevo elemento crucial que se lo debemos muy especialmente a Fink: el tiempo libre (reconociendo igual que Huizinga y Caillois también lo abordan). Especialmente a diferencia de otros fenómenos existenciales fundamentales que nos determinan, como especialmente el trabajo y la lucha, y lo vinculado con ésta última, el dominio y el poder, el juego brinda la posibilidad de un tiempo libre. A propósito de esto consideremos a la vez que su contraparte, el tiempo ocupado, de inmediato se ajusta al tiempo lineal, a la flecha del tiempo pasado-presente-futuro, ya que en este tiempo regular y cotidiano nos trazamos objetivos, finalidades que requieren precisamente de ese ordenamiento. En cambio, el juego es tiempo libre, el cual, al estar sustraído al tiempo lineal, nos abre, invita e incita a sumergirnos en el eterno presente. ¿Cuándo gozamos, cuándo damos rienda suelta a nuestro carácter exultante, entusiasta, a nuestra alegría tal vez aprisionada, a nuestra

risa e incluso nuestras lágrimas, ya que podemos reír hasta llorar de la risa? La respuesta es: cuando hay tiempo libre y junto con él nos encontramos inmersos en el eterno presente.

Esta vivencia con las características descritas la comparte el juego, y de muy distinto modo, con la fiesta, el erotismo (como lo concibe Georges Bataille), la mística, la meditación, la creatividad, y otros.

Por su parte, Hans-Georg Gadamer presenta una dupla similar (tiempo ocupado – tiempo libre) en su obra *La actualidad de lo bello*.[14] Por de pronto corresponde reconocer - cómo no - que esta dupla concierne a cada cual; en cierto modo, es una dupla con la que nos las tenemos que ver - y agregaría, penosamente - a diario. Es más, hay que decir cómo en ella se hace cabalmente presente el ser humano en su enlace con el mundo. Trabajamos, procuramos el poder en diversas formas (coincidiendo esto con el pensamiento de los sofistas, Maquiavelo o Nietzsche), vale decir estamos bajo la imposición del tiempo ocupado para luego distendernos en el tiempo libre festivo, lúdico, artístico, místico, erótico. Es como el respirar: primero partimos por inhalar, con lo que nos cargamos de energía, nos abrimos como un cáliz a que lo otro se haga presente – que puede ser el oxígeno, pero también la luz solar o la oscuridad, el torrente del río, la ola que se encrespa, el perfume de cierta flor, la presencia o la ausencia de quien nos atrae, y hasta lo divino -, dándose esto en el tiempo libre. Está claro, a su vez, que esa energía la necesitamos para vivir.

La exhalación, al modo de una descarga, se da con liberación de energías en el trabajo, y por ende en el tiempo ocupado.

Como podemos observar, cuando pensamos la respiración, el inhalar y exhalar, descubrimos un trasfondo filosófico en ella, ya que es capaz de dar cuenta de las vivencias más profundas del ser humano, precisamente porque nuestra existencia se debate entre tiempo libre recreacional y tiempo ocupado laboral, entre distensión y tensión, y en cierto modo, incluso entre olvido y atención.

Por otro lado, cabe destacar a la vez que hay un perfecto complemento entre estas dos vivencias de tensión y distensión; en otras palabras, la tensión que exige el trabajo, nuestras respectivas ocupaciones, únicamente es posible si previamente hemos distendido, hemos gozado con antelación del tiempo libre.

Mas, hoy por hoy en nuestra sociedad el tiempo ocupado ha llegado a imponerse hasta un punto tal sobre nosotros que acabamos por asistir a una suerte de anulación del tiempo, a un no haber tiempo. Ahora bien,

14 Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidos, 1991, p. 48.

el no haber tiempo nos deja en ascuas porque implica un tiempo ocupado en grado tal que el tiempo que resta es casi exclusivamente para descansar, pero no para jugar, crear, orar, celebrar, amar, y entonces ocurre que más encima aquella complementación, aquella sinergia entre tiempo libre y tiempo ocupado, entre distensión y tensión, entre ocio y negocio, se disipa.

Así pues, estamos presos en una dicotomía insalvable que reviste un desafío no sólo individual, la lucha que cada cual está llamado a emprender para salir de esa situación y, por decirlo así, *ganar* tiempo libre, sino que también por cierto atañe a una lucha política. Lo que está en juego aquí es, entre otros, todo el amplio espectro de los derechos laborales, en especial en lo que concierne a algo que, en los últimos años, cuando no decenios, ha dejado significativamente de respetarse en nuestro país: el horario laboral. En otras palabras, obviamente para quien trabaja 12 horas diarias no hay tiempo libre, y ni siquiera el fin de semana, puesto que ese espacio queda casi exclusivamente para el descanso. Como ya decíamos, el tiempo libre no es únicamente para dormir.

El pensamiento del filósofo coreano Bjun Chul-Han, y particularmente de su libro *La sociedad del cansancio* aborda de modo muy acertado esta problemática y se propone encontrar una salida en una suerte de recuperación de la vida contemplativa.[15]

Eugen Fink se preocupa, además, en lo relativo al tiempo libre, de rescatarlo filosóficamente como tal, teniendo en cuenta un punto muy inquietante, cual es que, en nuestro tiempo, el mercado tiende por supuesto a hacer negocios con el tiempo libre para vender por ejemplo un viaje. A través de ello el tiempo libre queda al menos amenazado, ya que se transforma en mero esparcimiento, entretención.

5

Y el juego nos conduce finalmente más allá de lo humano, dando pie a que el cosmos, la naturaleza, el ser tenga un carácter lúdico, y lo tiene en el sentido de que, en el ser de la plenitud, el ser de todo lo que hay, en nuestras vidas, en lo que sucede a lo largo de la historia, estamos siempre puestos en juego. Lo que mejor expresa esta dimensión ontológico-lúdica es el juego del ser que, dependiendo de cómo alguien lo vive, puede ser vivenciado como azar o destino.

15 Chul-Han, Bjun, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012, p. 50 ss.

En relación con esta doble posibilidad azar-destino, tengamos en cuenta la mitología griega, en que de un lado está la *Moira*, la diosa del destino que actúa, sirviéndose de *Cloto*, la que hila la hebra de la vida con huso y rueca, *Laquesis*, la que echa suertes y mide con su vara la longitud de la vida, y la terrible *Atropos*, la inevitable, la inexorable, la "que no gira" y que corta el hilo de la vida; y del otro lado está *Tyje*, la diosa del azar, que juega con una pelota, que puede saltar para cualquier lado, y que suele representarse con una corona que equivale al muro de las ciudades.

En Roma *Tyje* pasó a ser la diosa de la Fortuna, hija de Júpiter y Juno, que solía representársela con ojos vendados, como la "Dama de la Justicia", con un timón, porque va marcando el rumbo de la vida, y con la así llamada "cornucopia", un cuerno, que semeja lo que conocemos como "rueda de la fortuna". En general, ella daba lugar a la buena fortuna, a lo fasto, a lo afortunado, pero también podía dar lugar a lo nefasto, la mala fortuna, o también una *fortuna dubia*, dudosa, o una *fortuna brevis*.

La exposición, el estar expuestos, se da especialmente en el juego del ser. Es más, en este caso hay una exposición total, dado que, si contrastamos el juego del ser con el de agon, nuestras destrezas o habilidades cuentan mínimamente en el azar o destino. Entre los distintos tipos de juego, éste del ser, es el único que en lo primordial es más bien extra-humano, y da lugar a que se pueda hablar de un cosmos lúdico, como lo hace Heráclito, probablemente el primer filósofo del juego en Occidente. Fragmento 79 de Heráclito: "La eternidad es un niño que juega a las tablas: de un niño es el poder real".[16] Y justamente porque es así, resalta en este juego ante todo más que el jugar, el estar puesto en juego. Heidegger nos hace ver que, si hemos de pensar a fondo el juego, en primer lugar, lo que prevalece es que jugamos porque somos puestos en juego. Leemos en *La proposición del fundamento*:

> "El pensamiento alcanza por medio de ese salto en la amplitud de aquel juego, en el que es puesta nuestra esencia humana. Sólo en tanto el hombre es traído a este juego y con ello es puesto en juego, puede él verdaderamente jugar y permanecer en el juego" (SvG, p. 186, trad. mía).

Con todo, es menester aclarar que en el pensador de la Selva Negra se trata únicamente del destino (no de un supuesto azar), incluso al modo de un destino del ser, al cual el *Dasein* está significativamente sometido.

16 Gaos, José, *Antología de la filosofía griega*, México: El Colegio de México, 1968, p. 31

¿Y qué juego es éste que jugamos a la vez que estamos puestos en juego? Pues el juego de haber nacido, tener que hacer un conjunto de figuras en la vida, y luego tener que morir. En este "juego" somos, o estamos puestos en juego. ¿Qué o quién nos puso en ello? No lo sabemos: tal vez el cosmos o el propio Dios. En todo caso, para Heidegger ciertamente qué o quién nos ha puesto en juego es el ser. Pero no se trata en este juego sólo de nacimiento, vida y muerte, sino de todo lo que se nos va presentando en nuestras existencias, razón por la cual cabe agregar que aquello que Heidegger pensó como juego del ser se acerca a lo que Caillois consideró como juego de alea (sólo que no circunscribe este juego sólo al destino, sino que incluye también el azar).

Se desprende de lo dicho más arriba que todos los juegos se explayan en el juego del ser. ¿Y qué es lo más inquietante que revela el azar o destino? Pues en primer lugar lo incierto, y ello se debe a que estamos íntegramente expuestos a lo que sobrevenga, dado que aquello escapa completamente a nuestro dominio y queda fuera de nuestro control. El ser o estar puestos en el juego del ser trae a luz lo mismo que se destaca con el "estar arrojado", la "yección" (*Geworfenheit*) de *Ser y tiempo*. Relativamente a ella hay que decir que proyectamos nuestro ser porque, antes que ello, estamos desde ya y desde siempre arrojados, "yectos" en el ser. La posibilidad de haber nacido no la hemos elegido, lo mismo el cuerpo que tenemos o que hayamos nacido en un hogar de tales o cuales características socio-económico-político-culturales. Se justifica incluso relevar al juego del ser como el "Gran Juego" en el cual se despliegan todos los otros.

Es más, el juego del ser, en términos más de destino que de azar, permite también la posibilidad teológico-filosófica de pensar al propio Dios como jugador. En este sentido, la afirmación de que "Dios no juega a los dados", por muy venerable que sea su autor, Albert Einstein, suscita la duda: ¿y por qué no? De hecho, es lo que Heidegger plantea respecto del Dios de Leibniz como suprema razón suficiente de cuanto hay, el Dios-Fundamento, al modo de un Dios matemático que calcula, sosteniendo que probablemente un Dios jugador sería "más divino":

> "Cuando aseguramos que el juego aquí aludido, en el que descansa el ser en cuanto ser, sería el juego elevado e incluso el más elevado y libre de todo arbitrio, entonces se dice muy poco con ello, en tanto esto elevado y lo más elevado no sea pensado desde el secreto del juego. Para pensar éste no alcanza el modo de pensar desenvuelto hasta aquí; porque, apenas se busca pensar el juego, esto es, representárselo a su manera, se lo toma como

> algo que es. Al ser de un ente, vale decir, también al juego, le pertenece el fundamento. La esencia del juego se convierte por tanto en dialéctica de libertad y necesidad, determinándolo por todos lados en la perspectiva del fundamento, de la ratio, de la regla, de la regla lúdica, del cálculo. Tal vez debería traducirse la sentencia de Leibniz: Cum *Deus calculat fit mundus*, de modo más adecuado como: Cuando Dios juega, deviene mundo (SvG, p. 186, trad. mía).

Realcemos que el pensador de Todtnauberg, sin estar en la línea de los que destacan como filósofos del juego – Huzinga, Caillois, Fink – y agreguemos también a Deleuze y Baudrillard, en pocas palabras (como suele suceder) dice lo más esencial del juego, y de un solo giro, revés, finta o salto nos sitúa directamente en el meollo del juego. En pocas palabras, lo que nos dice es que el juego humano tiene que ser pensado desde el "juego del ser", y que es en ese juego de fondo en el que siempre nos encontramos desde que se abre hasta que se cierra el telón de nuestras vidas.

Y bien, con el fin de marcar cierto contraste con los tradicionales filósofos del juego, y podríamos agregar otros, desde Commenius (siglo XVII) en adelante, pasando por Schaller, Lazarus, Spencer, Groos, Stanley Hall, Carr (siglo XIX), y luego en el siglo XX con Piaget, Heckhausen, Sutton-Smith, siempre se está atendiendo a ciertas supuestas funciones que cumple lo lúdico en el plano humano (aprendizaje – aprender jugando –, recreación, descarga de tensión, configuración de una "realidad" distinta, revelación de lo que es tabú social),[17] la concepción lúdica heideggeriana nos muestra que todas esas "funciones", contribuciones, aspectos y características del juego (que, indiscutiblemente, son efectivas) tienen lugar a partir de nuestro perpetuo estar en juego en el juego del ser.

En lo que atañe al juego del ser el contraste que estamos resaltando es de decisiva importancia, por cuanto, en lo que se refiere al modo de asimilar y de relacionarnos con ese Gran Juego, el ser humano abre lo que podríamos llamar "espacios probabilísticos", que permitirían una cierta guía desde aquel juego de fondo en el que siempre estamos. Por de pronto, el juego del ser, por estar abierto a un ámbito inconmensurable extra-humano, es el único que da lugar a teorías científicas, matemáticas o físicas. La mencionada conversión del juego del ser en un juego de alea se aplica no solamente a nuestro modo ser cotidiano (por ejemplo, en el terreno de la economía, entre otros, en la compra-venta de acciones en la bolsa),

17 Retter, Hein, *Einführung in die Pädagogik des Spiels* (Introducción a la pedagogía del juego), Braunschweig: Technische Universität Braunschweig, 2003, p. 7 ss.

como en juegos específicos de alea. Éstos vendrían nuevamente a ser una suerte de celebración del Gran Juego en el que de por sí nos encontramos, a saber: la ruleta, la lotería, los juegos de naipes, de dados, y otros. Hay algo particularmente cautivador en el hecho de que salga o no salga el pleno del "ocho el negro", que apostaste, como lo hay en la apuesta de cierta combinación de números en la lotería, en el mazo que te tocó en el juego naipes, o los números que te salieron en la tirada de dados. En cada caso, se supone que damos cabida al azar o destino para que salga esto o lo otro, y nuestro ganar o perder dependerá de la combinación que resultó.

Como los juegos se pueden amalgamar, sucede, por ejemplo, que, en los juegos de naipes, lo que corresponde al juego de azar es el mazo que recibiste, pero el carteo que sigue tiene características agonales. En el *Whist* recibes cierto mazo de cartas y luego tienes que elucubrar el número de bazas que harás, declararlas y por último hacerlas efectivamente con el carteo. Con el ser humano sucede del mismo modo. A partir de las destrezas de las que se te dotó desde el nacimiento, tendrás que hacer algo con ello, trazar ciertas finalidades y luego procurar cumplirlas, en todo lo cual tendrás que jugártelas por su realización. En otras palabras, tendrás que hacer algo con tu agon personal, y estarás siempre puesto a prueba en ello.

Sin embargo, no hay que omitir la consideración de que, cuando se trata de una conversión del juego del ser en juego de alea, así como el alea nos puede elevar a la divinidad, también nos puede hacer descender a lo más bajo, a los lugares de vicio y corrupción, como muchos casinos del mundo en que se juega a la ruleta. La "ciudad de la ruleta", podríamos decir, la irónicamente llamada por Dostoievsky "Rulettenburg", respecto de la cual él seguramente la asociaba con la ciudad alemana de los casinos en la Selva Negra, Baden-Baden, donde el propio escritor fue un asiduo visitante, en el caso de EEUU es Las Vegas, y el origen de esta última está en la mafia. El asunto es que el juego de alea incluye la posibilidad de apuestas, y desde el momento que éstas son monetarias, ya con ello está dada la posibilidad de corrupción.

Al mismo tiempo, es particularmente relevante que el juego de alea arroje componentes éticos (como ya lo vimos a propósito del agon). Se trata del componente ético-lúdico, a mi modo de ver, decisivo, que se refiere a la consideración, que deberíamos tener presente a perpetuidad: que el agon es siempre e inequívocamente alea del agon, esto es, que la competencia, la habilidad que te tocó ha sido por azar o destino, consideración que en principio te puede inducir a sensibilizarte respecto del que tiene una menor dotación.

El proyecto agonal
En las culturas ancestrales
Con su tiempo cíclico
Su eterno retorno
Se desplegaba al modo
De lo que hace
El pescador, el alfarero, el guerrero
Se potenció
Cuando se racionalizó
Cuando se convirtió
En particular
Desde Grecia en adelante
En agon racional
Con ello este humano que somos
Alcanzó
O acabó por alcanzar
El máximo
Grado de poder
Digamos simplemente
El poder
El que
Cual monstruo
Extiende sus pseudópodos
Hasta nuestros días
Y hace rato ya
Que se volvió
Científico tecnológico
El camaleón
De Pietro Pico Della Mirandola
De los albores de la Modernidad
Más que cambiar de color,
Se metamorfoseó
En Leviatán
Dado que el propio Leviatán de Hobbes
Es una clave moderna fundamental
De un animal racional

Que se entroniza como Estado
Que se complementó pronto
Con empresas privadas
Que llegaron a tener más poder todavía
Para promover, impulsar, acicatear
Ante todo un desarrollo económico
Que permita a ciencia y tecnología
Producir, producir, producir
Y siempre para beneficio
De una clase dirigente
Una kalokagatia
Porque el agon
Pensado por Huizinga
Tengamos en cuenta
Sustenta su poderío
En ser lo más cercano
1. A nuestras capacidades, destrezas, habilidades
2. A la lucha y lo bélico
Donde principalmente se ponen ellas a prueba
3. A nuestra areté, nuestra virtud
4. A lo masculino: vir, varón, virtud
(Testimonio lingüístico asaz decidor)
5. A lo aristocrático
De castas, clanes, estirpes, dinastías, linajes
Que mandan a lo largo de la historia
Y representan todo lo anterior
Y ¿cómo no?
El agon racional
También ligado al afán
De cada uno
6. De ser siempre el primero
O al menos
Estar entre los primeros
A partir de cuya aplicación
Resulta lo que llamamos progreso

III

En torno al agon que manda en la historia

1

Si atendemos, por de pronto, a una historia del juego, o más específicamente, una historia de la filosofía lúdica o filosofía del juego, una de las altas cumbres, sin lugar a dudas, es Johan Huizinga. Su obra *Homo ludens* vale muy pronto, después de su publicación, como un "clásico" del tema. Ante todo, cabe destacar el planteamiento fundamental, que ya está presente en el subtítulo de la edición alemana, y que lo dice todo: "Del origen de la cultura en el juego":

> "En sus fases iniciales la cultura se juega. Ella no proviene *desde* el juego, como se desprende una fruta viva del cuerpo materno, sino que se desarrolla *en* el juego y *como* juego" (Hl, al., 189).

Ahora bien, si la tesis principal de Huizinga es la de la concepción del ser humano como *homo ludens*, es menester atender cómo esto plantea un desafío. No podríamos jamás sostener que en algún momento histórico el ser humano se haya asumido como tal ni podemos tampoco asegurar que alguna vez lo hará a futuro – me refiero a asumirse precisamente como *homo ludens*. Esto quiere decir que una cosa es que el juego determine ontológica y existencialmente nuestro modo de ser y otra es que tomemos conciencia de ello y lo asumamos.

Al poner Huizinga de relieve la sin-finalidad del juego, ello adquiere a su vez el sentido de cierto rescate de lo lúdico. Esto se debe a que, al juego, una y otra vez, se le está intentando subsumir bajo alguna categoría, concibiéndolo como *con ciertas finalidades predeterminadas*, al servicio de la educación, del mundo laboral, u otro (como sucedió precisamente en diversas concepciones decimonónicas del juego, a las que hacíamos referencia más arriba).

Asimismo, Huizinga destaca la libertad y, ligada a ella, lo posible,

como que el juego es capaz de abrir el mundo hacia nuevas posibilidades, a raíz de lo cual hay al mismo tiempo una búsqueda de lo nuevo y consiguientemente una renovación.

Si la historia de la humanidad puede leerse como una perpetua oposición entre juego y seriedad, podría decirse que en cada época se constata primero un acento en lo lúdico, pero luego las fuerzas graves de lo serio, de la moral y primordialmente de orden y organización, acaban por imponerse.

Con todo, igualmente se podría constatar que (dando grandes pinceladas, al menos en lo que se circunscribe a Occidente) Grecia fue particularmente lúdica, el cristianismo medieval amenguó lo lúdico, y la modernidad lo ha hecho resurgir, particularmente desde el siglo XVII con la concepción, que comparten Shakespeare, Cervantes, Racine, Moliere, Lope de Vega, Tirso de Molina, la comedia del arte italiano, de un supuesto "teatro del mundo", al que hemos venido precisamente a jugar y a estar permanentemente en juego. En una línea congruente están las obras *Gargantúa y Pantagruel* (1534) de Francois Rabelais, y *Los viajes de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift.

En este lineamiento histórico luego vienen los siglos XVIII y XIX, en que el juego comienza a ser concebido particularmente desde un punto de vista pedagógico (Pestalozzi, Herbart), y luego en el XIX especialmente como sustituto, compensación o complemento con respecto a la seriedad, el trabajo, el cansancio, el esfuerzo (Commenius, Lazarus), o también como preparación para la edad futura tanto individual como grupal (Groos, Spencer). Marcando un contrapunto con respecto a esto, Huizinga nos dirá ya en los comienzos de su *Homo ludens* que en todas estas teorías no se reconoce la independencia, el carácter originario del juego.

Otro tanto es lo que ocurre con la teoría psicoanalítica del juego, desde Freud en adelante, en que es visto como liberación del niño respecto de lo que es tabú para él.[18]

Desde luego en cada una de esas concepciones se reconocen grandes aportes, novedosas perspectivas, en sí mismas perfectamente válidas. El juego es una compensación respecto del trabajo, es preparación para la vida futura, libera al niño de lo reprimido, y cómo no también, lo que corresponde a la perspectiva principalmente inaugurada por Jean Piaget, el juego cumple una indesmentible función en la formación del ciudadano,

18 Al respecto, Retter, Hein," Glückende Erfahrung im Spiel – Johan Huizingas' "Homo ludens". Zwischen Weisheit und Torheit" (Experiencia gozosa en el juego – Johan Huizingas' „Homo ludens". Entre sabiduría y locura), Rozprawy, Tomo IX, No. 41, 2018, p. 17 ss.

puesto que nos enseña, entre otros, el apego a ciertas reglas, pero, como ya decíamos, en ninguna de estas teorías, perspectivas o aproximaciones, se reconoce lo absolutamente originaria y radical que viene a ser una concepción del ser humano como *homo ludens*.

Las distinciones históricas, en términos de "grandes pinceladas", que hemos hecho, ciertamente son reveladoras, pero hay que reconocer que el pensamiento de Huizinga cala más hondo en la espesura histórica y nos conduce a cierto esclarecimiento de culturas ancestrales y antiguas civilizaciones desde la mirada de lo lúdico, como culturas americanas, africanas, polinésicas, y de civilizaciones como China, Japón, India, Egipto, Persia, Grecia y Roma, como para sonsacar de sus costumbres ciertas bases indiscutiblemente de orden lúdico en ámbitos como el derecho, el arte, la guerra, el saber, e incluso el culto religioso.

En ello se apoya a su vez en cimientos etimológicos, fonéticos y semióticos, deteniéndose particularmente en la cuestión de la falta de un nombre común para el juego en diversas lenguas y dialectos. En efecto, hablar de 'juego' simplemente para lo que se refiere a un conjunto abigarrado y variopinto de actividades humanas ya constituye una, en todo caso, justificada abstracción.

Relativamente a esta cuestión, siempre entra en escena la dicotomía de lo serio y lo lúdico, y llama la atención como esto concierne particularmente al agon. Huizinga se las tiene que ver con los planteamientos de Bolkenstein que criticara la adscripción de lo agonal a lo lúdico, en vistas de la relevancia que tendría la lucha (agonal) en la vida.[19]

A nuestro parecer, el otrora rector de la Universidad de Leyden, responde muy adecuadamente a esta objeción, aduciendo sobre todo el apego a reglas y el carácter ceremonial que adopta el agon en diversas culturas y civilizaciones.

Y precisamente el segundo frente de objeciones proviene de lo que atañe a lo ceremonial y ritual, y que corresponde a lo que plantea Buytendijk nuevamente en lo que se refiere a una prevalencia de lo serio, que deja fuera de lugar un supuesto carácter lúdico. Mas, al respecto Huizinga nos hará ver que ¡nada más serio que una ceremonia o un rito! Al mismo tiempo, él saca a luz otros aspectos connaturales de lo lúdico como la separación y la ficción; la ceremonia suele tener lugar en un *témenos*, un lugar sagrado y la invocación de lo divino conlleva irredargüiblemente un rasgo de la estructura lúdica del como-si.

19 Huizinga nos recuerda que la variante de la palabra griega *agon*, lo 'agonal' se debe a Jakob Burckhardt (Hl, p. 110).

2

Al mismo tiempo, podemos observar la historia de la humanidad desde el punto de vista lúdico, dividida en 2 grandes etapas.

En la primera, la era del *homo sacer*, de las culturas ancestrales, predomina el juego del ser, de azar o destino. El ser humano, por aquel entonces, vivenciaba significativamente el "estar puesto en juego".

Por supuesto también se hacía presente el agon, pero, más que nada en términos de que cada cual realizaba y desenrollaba sus capacidades.

El pescador, el cazador despliegan su agon y en el caso del guerrero (sin la acción del cual la tribu no persiste) el agon se completa con el juego de vértigo. En cierto modo, puede decirse que aquí el agon está supeditado al juego del ser. Tanto es así que en lo relativo a la puesta en escena de esas capacidades agonales, no hay significativamente innovación y se está haciendo siempre lo mismo. En ello se expresa el tiempo cíclico por el que se rige el *homo sacer*, ya que está vinculado con un modo de ser a-histórico y ajeno al progreso, como lo ve muy lúcidamente Mircea Eliade.[20]

Ya con la constitución del animal racional, en la medida en que la razón es también teleológica, y se propone finalidades, metas y objetivos, comienza a gestarse el tiempo lineal, y junto con ello, el ser humano es ahora propiamente histórico, y se aparta del tiempo cíclico arcaico. De este modo, él abre un espacio cada vez más ingente que va a permitirle un empoderamiento sin parangón y un dominio del mundo que se irá acrecentando, sin que, ni siquiera a la altura de nuestros días, se pueda vislumbrar algún límite.

Podríamos representarnos al *homo sacer*, con el tiempo cíclico, y el mito del eterno retorno, que le es afín, como un huevo, de acuerdo con lo cual el polluelo de águila, el ser humano agonal en gestación, que está dentro del huevo, puede desplegar sus capacidades, pero de modo limitado, sin poder ir más allá de este cáliz ovoidal.

Mas luego, y sobre todo en función de la potenciación de la razón, y en rigor, con el tránsito del mito al logos, a la razón, que se realiza primero en un individuo, como es Jenófanes de Colofón, el que es reconocido como el padre de la filosofía occidental, el polluelo alcanza su maduración y rompe el cascarón. Al cabo de un tiempo, ya es un águila que sale volando, continuando ese vuelo por siglos y milenios, sin que en principio se

20 Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Mdrid: Alianza, 1993, p. 129 ss. En adelante: Mer.

avizore algo que pudiera detenerla, la que además es ave de rapiña.

Es notable lo que sucede aquí. Por de pronto nos lleva a la pregunta por el tiempo. Pero no es nuestra intención llevar esta cuestión tan lejos. Lo relevante es que el tiempo de la naturaleza se nos presenta como cíclico, y en toda una primera etapa de cientos de miles de años, el ser humano, acorde con la ciclicidad de los movimientos y cambios cósmicos, vivencia el tiempo también como cíclico. Pero, he aquí que, al potenciarse la razón en un grado máximo, esa potenciación la lleva a la separación de la ciclicidad, inaugurando algo propio, a saber, la linealidad temporal.

Agreguemos que esta maduración que le imprime la razón al agon se traduce parejamente en un agon discursivo.

Como *agon* es una palabra griega, digamos que, si el agon se completa con la razón, esta última equivale al *logos*, término que aparte de eso significa 'fundamento', 'reunión', 'palabra' (lenguaje o discurso). En atención a estos alcances, digamos que el agon griego se da en tres niveles:

1. Nivel físico, como el del atleta olímpico, y teniendo en cuenta a la vez que aquí lo físico, el cuerpo, la fuerza, la capacidad, está supeditado a la divinidad que te concede todo aquello, debido a lo cual tienes también que recordarla, honrarla y agradecerle permanentemente.
2. Nivel racional, que se despliega de dos maneras:

   2.1. En tanto razón teórica, que al enfrentar un mundo, que ya está ahí delante, procura explicarlo. Y con ese cometido, se rige especialmente por el principio de causalidad (establecido por ella misma) en orden a buscar las causas de todo ente, en cuanto a la razón o fundamento de por qué cualquier cosa es cómo es, en lo que se orienta preponderantemente hacia el pasado.

   2.2. En tanto razón práctica, que al enfrentar el desafío de tener que construir un mundo en un sentido técnico, político, económico, jurídico, moral, religioso, se rige especialmente por el finalismo, la teleología, trazando objetivos, metas, finalidades futuras a cumplir. Como ya decíamos, es sobre todo debido a la razón práctica que el tiempo se torna lineal, la conocida "flecha del tiempo", saliendo del huevo del homo sacer, y más aún, rompiendo ese cascarón.

3. Nivel discursivo. El agon, y de ello da testimonio no sólo la filosofía griega (y tal vez, sobre todo la sofística) sino también la literatura, es un agon discursivo. El griego experimenta el poder de la palabra en relación con la creatividad en el más amplio sentido, porque lo vincula con la creación en lo cultural y en lo político.

En definitiva, si el agon está íntimamente ligado a nuestras capacidades, destrezas, habilidades, éstas son triples: corporales, racionales y discursivas. Se trata pues de "no seguir dándose vueltas en lo mismo", como le acontece al *homo sacer*, sino salir de esa forma ovoidal con la línea, que más encima, es recta, del tiempo lineal. La señalada rectitud es un componente esencial al agon, ya que guarda relación con su rotundo y majestuoso éxito a lo largo de la historia (la línea recta es tal porque es la más corta entre dos puntos).

Nunca acabamos de aquilatar lo que sucede con esta maduración, con esta compleción del agon, al ser ahora un agon racional, ya que, entre otras cosas, se trata de que tiene lugar aquí una potenciación de la inteligencia. Si hoy por hoy podemos encontrar ciertas mentes, por ejemplo, en el campo del ajedrez, que son capaces de jugar 20 partidas simultáneas contra jugadores preseleccionados de cierto rango, sin mirar ningún tablero, y ganar todas las partidas, ello nos habla en términos evolutivos de los niveles insospechados, en dirección a los cuales se puede desarrollar (que semeja un desempolvar) nuestra inteligencia.

Y tengamos en cuenta de que a partir de ese desarrollo intelectual y espiritual está haciéndose un mundo con sus perfiles arquitectónicos, ingenieriles, científicos, tecnológicos, en todo lo cual se esperaría una mayor incidencia del arte, las ciencias sociales y las humanidades.

3

Un paso decisivo respecto de la constitución del portentoso agon racional está dado por lo que sería lo que podríamos llamar "salto al concepto".

La lucha por el concepto constituye el impulso de la filosofía en sus orígenes y al modo de un sello, marca la filosofía para siempre. De lo que se trata es de definir cada término de manera adecuada, dar con su delimitación precisa. Observemos como las siguientes palabras acusan un parentesco: 'de-finir', 'de-limitar' y 'de-terminar'; ellas aluden cada una

respectivamente a 'fin', 'límite' y 'término'. La de-finición tiene que ver pues con eso, con señalar con precisión los con-fines de un concepto. Y este sello inicial de la filosofía por supuesto que también caracterizará a las ciencias que irán naciendo de ella.

Sin lugar a dudas el ejemplo más descollante de la lucha por el concepto está representado por Sócrates.[21] Y cabe agregar de inmediato que también en este aspecto su pensamiento está en una visible unidad con el de su discípulo Platón: el ser y la verdad de todo está en arquetipos originarios, en las ideas, resultando de ello que los fenómenos son tales simplemente porque dependen de ellas; un ser humano es humano porque participa de la idea, diríamos de la *fórmula* de lo humano.

Pues bien, como vemos, la lucha socrática por alcanzar el concepto es lo que permite la elevación a lo que Platón concibiera como mundo de ideas, las cuales supuestamente pertenecen a otro mundo que antecede a éste. En aras de diferenciar adecuadamente concepto de idea, podríamos decir que en nuestro mundo cotidiano donde Sócrates discute, que frecuentemente es el ágora, tiene que librarse la lucha por el concepto, y esto, en términos ahora platónicos, permitiría elevarse a la idea. Pero, desde luego, para que esto se cumpla, es necesario dar con el concepto, la definición precisa de lo que sea justicia, valentía, virtud, o lo que sea el tema del Diálogo. Pues bien, esto no sucede y es por ello que los Diálogos socráticos acaban por lo general en *aporías*, caminos sin salida, mas igual algo se ha podido avanzar en la dirección correcta. De todos modos, alcanzar el concepto es particularmente difícil desde el momento que la gente en general tiende a estar completamente apegada a las imágenes, las cuales impresionan, conmueven, sorprenden, generándose un extravío cuando ello trae consigo la incapacidad de alcanzar el concepto. A partir de ello se explica también la oposición drástica entre lógica y retórica, en el sentido de que la primera se mueve en el nivel puramente conceptual, y la segunda está inexorablemente apegada a la imagen, por mucho que se dé el paso de una retórica persuasiva a una retórica argumentativa.[22]

Esto que Sócrates ejemplariza paradigmáticamente pues como lucha por el concepto, en todo caso y bajo ningún punto de vista, se limita a una cuestión semántica, diríamos de diccionario, de dar con el significado, la denotación precisa de una palabra, sino que ello concierne a algo de fondo: el hombre requiere de un concepto preciso de justicia, Estado, educación, economía, y demás con el fin de organizar la sociedad adecuadamente (y

21 Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco, 1993, p. 67 ss.

22 Perelman, Chäim, y Tyteca, Olbrechts, *Tratado de la argumentación*, Madrid: Gredos, 2000, p. 40 ss. En adelante: Tda

no quedar apegado a *meras* imágenes de todo aquello).

Y agreguemos: esto es aplicable prácticamente a toda situación imaginable, y podríamos agregar que es la falta de conceptos adecuados que se tenga sobre protección del entorno, urbanismo, desarrollo económico sustentable, lo que genera los mayores trastornos en nuestro mundo.

Lo mismo se aplica al plano de lo individual, puesto que, en la vida particular de alguien, si no se desenvuelve ella a diario, de acuerdo con las directrices de ciertos conceptos, el extravío está siempre *ad portas*.

Pero, en definitiva, la distinción platónica entre concepto e idea (cuestión decisiva, por lo demás) estaría en que el concepto es de-limitación, de-finición, y por lo mismo está en el nivel de la división y análisis. Mientras que la idea es, por decirlo así, "suprema síntesis", reflejada sobre todo en la idea del bien, cúspide de la estructura piramidal del mundo de ideas y que tiene un poder irradiante "hacia abajo" sobre el mundo de ideas completo y el mundo de apariencias (nuestro mundo que, por lo mismo, es mezcla de luz y sombra).

Siguiendo con la alusión a la luz, a modo de conclusión, diríamos que el concepto ilumina los fenómenos, los agrupa, los reúne en su universalidad, y más encima de-fine a cada uno, mientras que la idea, en particular la suprema idea del bien, ilumina "hacia abajo" a las otras ideas desde su cúspide piramidal, siendo la única propiamente separable, trascendente, más allá del ser, *epekeina tes ousias*.

Digamos pues que en ese cénit trascendente cifró Platón lo más elevado, lo espiritual, e incluso lo divino, y desde su mirada, únicamente desde aquel punto que, a la vez, es también eterno y propiamente origen, estaría la orientación dada para el ser humano y su historia.

Y añadamos aquí que ése es al menos el ideal.

4

En lo relativo al nacimiento de la filosofía occidental y el correspondiente tránsito del mito al logos, que supone un cambio de fundamento – el fundamento comienza a ser ahora primordialmente el logos, la razón, y no el mito – y consiguientemente el nacimiento de un nuevo tipo humano, que Aristóteles definiera expresamente como animal racional, animal poseedor de razón (*zóon lógon éjon*), resulta emblemático el relato del nacimiento de *Atenea*, de la versión que nos presenta Hesiodo en su *Teogonía*. De acuerdo con ella, *Metis*, una *Oceánide*, se había ligado con *Zeus*,

ocurriendo a la vez que *Gea* y *Urano* le auguraron que uno de los hijos, de los cuales *Metis* estaba embarazada, sería el futuro gobernante del mundo, motivo por el cual *Zeus* la estranguló. Luego le vino a Zeus un fuerte dolor de cabeza, solicitándole entonces a *Hefesto* que se la golpeara, tras lo cual sucedió que se abrió una grieta, saliendo de ella un ser ya crecido, enteramente vestido y armado, a saber, la diosa *Atenea*, entre otros, diosa de la sabiduría y patrona protectora de la polis Atenas. Es decir, estamos aquí ante la diosa de la razón, nacida de la cabeza de su padre *Zeus*.

Podríamos decir que es tan sobrecogedora la vivencia en Grecia de transitar del mito a la razón que se plasma en mito e incluso da lugar a lo que sería mito fundacional de Atenas. La diosa protectora es la diosa de la razón. Probablemente el mito recién relatado propiamente tal es anterior al paso expreso que da Jenófanes de Colofón, con su crítica al antropomorfismo teológico, y el consiguiente tránsito del mito a la razón, verificado en él mismo, y en este sentido el mito está anunciando el mencionado tránsito y opera como preconcepción filosófica. Ello sobre todo en el sentido de que, una vez que mito y religión experimentan una dolencia, luego vienen unos "médicos" que prolongan su vida. Wilhelm Nestle en *Del mito al logos*, a este respecto:

> "Desde que Jenófanes dirigió sus fuertes ataques al mundo de dioses homéricos, la creencia en el mito experimentó una conmoción, de la cual nunca se ha recuperado. Y aun así el mito no podía morir. Porque, como siempre sucede cuando una religión comienza a enfermarse, se ofrecen médicos, que no escatiman en medios para mantenerla en vida".[23]

Estos "médicos" habrán de ser, según Nestle, lo que llevan a cabo tanto una interpretación alegórica como racionalista del mito.

Al menos dos grandes pensadores han destacado el carácter de preconcepción filosófica propio del mito:

Eliade, al plantear, sobre la base de su teoría arquetípica a propósito de las culturas ancestrales, que Platón sería el filósofo del hombre arcaico, puesto que el mundo de las ideas da precisamente expresión a un mundo arquetípico.

Ricoeur, al plantear que:

23 Nestle, *Vom Mythos zum logos* (Del mito al logos), Stuttgart: Kröner, 1942, p. 136 ss.

1. El mito teogónico, en que bien y mal son uno en el origen, corresponde a un anticipo de Heráclito, y agreguemos, del estoicismo, de Schelling y de Nietzsche.
2. El mito órfico, en que bien y mal están ahora separados, siendo el cuerpo potencialmente depositario del mal y el alma del bien, corresponde nuevamente a un anticipo del pensamiento platónico.
3. El mito adámico, de acuerdo con el cual, enfrentamos el mal a través de la aplicación de la ley y la norma, valiendo ello como anticipo de todo nuestro sistema moral y jurídico.[24]

5

A lo que asistimos con el ya mencionado tránsito del mito al logos es al mismo tiempo a un despertar.

Desde luego una palabra como 'despertar' puede ser concebida desde el más elevado nivel espiritual, como sucede en particular con el budismo, y probablemente Jaspers, sin duda en este punto precisamente bajo la influencia del propio budismo, concibe su pensamiento como "filosofía del despertar" (*erweckende Philosophie*), traducido también como "filosofía suscitadora" (Fil I, p. 365 ss.)

Es cierto que el despertar (y precisamente, acuerdo a la doctrina de Buda) es un despertar de la conciencia, mas, me atrevería a sostener aquí (y probablemente alejándonos del budismo) que el aludido despertar es muy especialmente de índole racional. En otras palabras, conciencia y razón no se manifiestan por caminos separados, sino que están siempre unidas.

Cuando, partiendo de lo más básico y cercano a nuestras vivencias, nos despertamos por la mañana, cuando recién abrimos los ojos, como plantea el psiquiatra-filósofo, ciertamente todavía no hay conciencia, darse cuenta, percatarse, y ni siquiera hay todavía propiamente "yo" en las primeras fracciones de segundo (a lo que él llama *daseiendes Bewusstsein*, entendido aproximadamente como 'conciencia de la duermevela'), también traducido como "conciencia existente" (Fil I, p. 6). Pero luego, al segundo siguiente, junto con "tomar conciencia", constituirse el yo, "tomamos también razón" (prescindiendo de la connotación jurídica que supone esta expresión).

Pues bien, lo que las anteriores consideraciones implican es que el salto

24 Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1991, p. 325 ss. En adelante: Fyc.

y la conversión del agon en agon racional, al ir acompañada de una toma de conciencia, esto potencia máximamente al agon y pasa a tener la relevancia nada menos que de un *explicandum* de la "historia agonal del mundo".

Y añadamos que, en lo relativo a la conciencia racional, que se desenvuelva más encima un fenómeno iterativo, a saber, la conciencia de la conciencia, que estemos conscientes de que estamos conscientes, haya tenido lugar ya en Grecia, resultaría un decir demasiado aventurado y tal vez antojadizo. Habrá que esperar al antropocentrismo moderno, y particularmente kantiano para ello – la "apercepción trascendental". Y ciertamente cuando el filósofo de Königsberg desbroza este nuevo camino, ello habrá de repercutir, desde la Ilustración, desde el siglo de la razón (durante el cual los revolucionarios franceses hasta crearon el culto a la "diosa de la razón"), en una nueva potenciación del agon racional discursivo.

¿Será que éste es a la par un nuevo despertar? ¿No despertamos finalmente, por cierto, más allá de la vivencia del despertar matutino, cuando estamos conscientes de que estamos conscientes?

6

Hay ciertas anclas o aristas, que metafóricamente también podríamos describir como tentáculos o pseudópodos, a saber: la capacidad, lo violento, lo aristocrático, lo masculino, "ser el primero", y otros, que nos hablan del poder del agon, y que permiten entender también cómo así la historia del mundo es una historia agonal.

El agon tiene todas las características de un ser vivo con sus articulaciones, sus tentáculos, sus brazos, semejante a un monstruo, como el Leviatán de Hobbes.

1. Por de pronto, el nexo con nuestra capacidad. El agon da expresión a nuestras capacidades, destrezas o habilidades. De ahí su ligazón en Grecia con la *arete*, la virtud, y justamente porque ella corresponde a tus capacidades.
2. El agon, especialmente cuando es agon racional, desde el nivel de la astucia hasta el altísimo nivel del agon racional científico, es jerárquico y selectivo. Inevitablemente siempre se va a establecer una distinción entre quién es más o menos capaz, ya sea en lo que concierne a habilidades físicas o mentales. Y está claro además que las mencionadas selección y jerarquía traen consigo no sólo

logros, retribución, réditos, reconocimiento, prestigio, sino también premiación.

3. Esas capacidades donde más se ponen a prueba es en la guerra, lo que permite entender por qué el guerrero, en culturas y civilizaciones prehistóricas e históricas, ha jugado un papel crucial. A todas luces, se puede constatar que a lo largo de la historia el guerrero ha sido elevado a un rango heroico y venerado como "pro-hombre", por la sencilla razón de que está en sus manos la posibilidad no sólo de que haya orden, sino que pueda subsistir la tribu, el villorrio, la ciudad, el reino, el imperio o el Estado; es más, el guerrero es también el que permite la posible expansión de alguna de esas formas de organización política.

   Advirtamos, a propósito de este punto, cómo en términos de la filosofía lúdica, se produce aquí un traslape de juego, ya que el agon se convierte en juego de vértigo.

4. Como destaca Huizinga, arete está emparentado con aristoi (Hl, p. 99 ss.), lo que quiere decir que la arete agonal está representada por una clase dirigente, el clan, la estirpe, la dinastía, que corresponde a la aristocracia. Aparte pues del nexo bélico, propio del agon, se expresa también un nexo con el estamento que manda en la sociedad, lo aristocrático, en lo cual se pone de relieve a la vez una cuestión relativa al nacimiento. Incluso en Grecia esto es llevado al extremo de concebir la libertad al modo de la *eleutheria*, de acuerdo con lo cual eres señor y ciudadano (*polites*) porque naciste libre y no esclavo.
5. También siguiendo a Huizinga, la *arete*, en latín, *virtus*, virtud, está emparentada con *vir*, varón (vid. ib.), lo que implica que el agon en la historia ha sido predominantemente, cuando no exclusivamente, masculino – aspecto éste, cómo no, crucial en nuestro tiempo de advenimiento del feminismo, que viene a significar por cierto una puesta en cuestión a la historia agonal que ha sido principalmente de orden masculino.
6. Principalmente por el íntimo nexo entre agon y capacidad, y sobre todo por lo que concierne a esta última, ella siempre está animada por el afán de *ser el primero*, o al menos, estar entre los primeros.

Y agreguemos por nuestra parte otros 5 pseudópodos al agon racional:

7. Lo difícil, puesto que las capacidades agonales se miden y se prue-

ban en la dificultad. Esto guarda relación al mismo tiempo con la victoria, y es decidor que justamente se ocupe la expresión "vencer las dificultades".

Quien vio de manera meridianamente clara el papel que juega el binomio facilidad-dificultad ha sido Arnold Toynbee en su *Estudio de la historia*. Para que se dé el salto de una cultura (en la que se existe en un tiempo cíclico a-histórico y ajeno al progreso) a una civilización, es necesario que se enfrente una significativa hostilidad del entorno y toda suerte de dificultades.[25]

8. Innovación, por cuanto el agon, como juego agonal cuando se exacerba como juego de vértigo, abriéndose a un mundo de posibilidades, innova, despeja, se abre a lo nuevo y lo conduce a su realización.
9. Lo lúdico (sobre todo en términos del agon que se extralimita como vértigo) está íntimamente vinculado con la posibilidad, y ello implica a la vez un nexo con lo futuro, con lo abierto. Respecto del pasado, en contraste con ello, lo lúdico se aminora ostensiblemente, porque en cierto modo, está cerrado, anquilosado, semejando un esqueleto. Si bien lo observamos, el pasado no es tampoco simplemente eso, sino que es pasar, ir quedando cada vez más atrás, estando afecta cada cosa sucedida a ser olvidada – y por lo demás, olvidada para siempre. Hacia atrás, la historia de la humanidad parece una niebla cada vez más oscura, como las que hay en los océanos, y de ese fondo inasible emergen cada vez menos puntos, señales, tenues luces – todo lo demás queda atrás, pasa al olvido. Y, sin embargo, de todo ese pasado podemos rescatar, tras fino y arduo proceso de rigurosa selección (en el mejor de los casos), un conjunto de relatos, obras, construcciones que pasan a ser legado y tradición, en los que procuramos apoyarnos para abrir el futuro – teniendo esa apertura un carácter lúdico.
10. El penúltimo de los pseudópodos del agon expresa que, con su delineación, con su incansable persecución de objetivos y la pareja creación de un tiempo lineal (que se desliga de la ciclicidad a-histórica de las culturas ancestrales del *homo sacer*) *hace* la historia y a la vez le da un curso a seguir, que se canaliza en particular en técnica, economía, derecho y política. Relevamos particularmente este último punto ya que todos los anteriores se potencian en

25 -Toynbee, Arnold, *Estudio de la historia*, Madrid: Alianza, 1971. Compendio 1 / IV, p. 144 ss.

función de él.[26]

La índole monstruosa del agon, y por supuesto de nosotros como especie, como humanidad, se hace patente cuando nos contrastamos con todo otro ente de los reinos mineral, vegetal o animal, para advertir nuestro carácter no solamente depredador en grado máximo, sino que, por lo mismo también, destructivo. Y es por ello que hay que aclarar que cuando hablamos del progreso histórico que permite, provoca y alienta el agon, es nada más que el progreso egocéntrico de él mismo, respecto de *sus* capacidades y logros que son cada vez más técnicamente eficientes (y, de todo punto, deslumbrantes). Es el progreso del monstruo agonal narcísico que nada más se mira en su propio espejo. Por otro lado, el mentado progreso, más encima, es tan sólo sectorial (como el progreso en ciencias y técnicas), no significando en los hechos que el ser humano progrese, de modo integral.

Es más, en vistas de estas distintas aristas del agon, advertimos que éste da lugar a la vez a una teoría del poder, teoría que arrancaría de una primera sentencia que sostiene simplemente que el poder es el agon - ¿y qué duda podría caber al respecto?

Si viene al caso considerar que, así como en el ámbito cosmológico, la causa que hay tras todo acontecer, es tal porque provoca efectos, lo mismo corresponde decir del poder; éste es tal por los efectos que produce, y éstos son de un radio mucho mayor cuando se trata del agon racional, dado que entonces los efectos provocados pueden traducirse en el programa de un nuevo orden económico, político, o de otra índole.

11. Dado que el agon es racional, discursivo y argumentativo, lo caracteriza también el afán de "tener la última palabra" (lo que se condice con aquél otro afán, que ya destacábamos, de "ser el primero" o estar entre los primeros – No. 6). Quizás el que más ha realzado está afanosa búsqueda de la última palabra y las implicancias que conlleva en lo que se refiere al orden y la organización de la sociedad y el Estado, es Roland Barthes:

> "Todo participante sueña con tener la *última palabra.* Hablar el último, "concluir", es dar un destino a todo lo que se ha dicho, es dominar, poseer, dispensar, asestar el sentido; en el espacio

26 Que la historia sea tal únicamente a partir del antropocentrismo moderno es un pensamiento que se puede ligar a Nietzsche y Foucault, por de pronto.

de la palabra, lo que viene último ocupa un lugar soberano, guardado, de acuerdo con un privilegio regulado, por los profesores, los presidentes, los jueces, los confesores: todo combate de lenguaje (*maché* de los antiguos Sofistas, *disputatio* de los Escolásticos) se dirige a la posesión de ese lugar; mediante la última palabra voy a desorganizar, a "liquidar" al adversario, voy a infligirle una herida (narcísica) mortal, voy a reducirlo al silencio, voy a castrarlo de toda palabra. La escena se desarrolla con vistas a ese triunfo: no se trata de ningún modo de que cada réplica concurra a la victoria de una verdad y construya poco a poco esta verdad, sino solamente que la *última* réplica sea la buena: es el último golpe de dados lo que cuenta".[27]

7

Es por ello que, si se trata de lo que al mismo tiempo viene a ser la "lucha agonal por tener la última palabra", debemos partir de la base que el *logos* como palabra se expresa de 4 modos principales:

1. Razonar, que es propio del discurso lógico y se rige por la demostración, expresándose especial y exitosamente en la ciencia. Es patente que en el razonar se encuentra la mayor fuerza agonal a nivel de la razón teórica, que tiene que ver con el conocimiento, ya que éste al desplegarse con fundamento científico, da lugar a su aplicación a tecnologías, fruto de las cuales se produce casi todo lo que vemos en nuestro derredor, una realidad artificial de construcciones, máquinas, artefactos.
2. Argumentar, que es propio de la retórica (y en particular con el giro que dio ésta hacia una "nueva retórica" con el *Tratado de la argumentación* de Chäim Perelman y Olbrechts Tyteca de 1958, en términos de una retórica argumentativa, y no meramente persuasiva, como la tradicional. Este discurso se expresa en primerísimo lugar en la política y en la publicidad. El argumentar es especialmente afín a la razón práctica y lo que tiene lugar con él, con apoyo en tópicos (lugares de la cantidad, de la cualidad, de lo existente, del orden, y otros) es en definitiva fundamentar, justificar la

27 Barthes, Roland, *Fragmentos* de un *discurso amoroso,* trad. de Eduardo Molina, Siglo Veintiuno Editores, México, 1989, p. 117. En adelante: 'Fda'.

acción, lo que hacemos, lo que obramos.

A modo de ejemplo, atendamos nada más que a cierto tipo de argumento, el de probabilidad, del cual hacemos uso a diario y con una frecuencia inusitada: en cierto modo apostamos porque el libro de filosofía de determinado autor nos ha de convencer, interpretar, aportar algo nuevo, o la novela que recién comenzamos a leer nos ha de gustar, o que congeniaremos con la persona que recién venimos conociendo.

3. Conversar que, ante todo, significa "suspensión agonal", un entregarse al flujo de la comunicación, del intercambio de vivencias, experiencias, creencias, preocupaciones y hasta convicciones, sin que en ello haya nada conclusivo. En el razonar o argumentar hay siempre un final; se trata en definitiva de llegar a conclusiones, de zanjar una cuestión que se analiza o se discute. En cambio, en el conversar no hay tal, dado que nos entregamos al flujo comunicacional, y justamente el distintivo está aquí en la entrega, y más que eso en el sentido reflexivo del entregarse, ya que, por el contrario, razonar y argumentar son eminentemente constructivos.
4. Poetizar, que equivale al discurso analógico que *vuela* y se eleva a la ficción, lo que particularmente nos abre a un mundo de posibilidades. (Aquello que hasta ahora es "como si" fuera, podría eventualmente a futuro llegar a ser real). El poetizar es capaz incluso de elevarnos a otra dimensión, a desapegarnos de la dureza y crudeza de lo real, tal vez para ver ello mismo desde otras perspectivas, en lo que la distancia lúdica que tomamos con lo real, con los hechos, el acontecer concreto, cobra importancia.

Dentro del marco de la filosofía del juego en el discurso, en la palabra, en el lenguaje se nos muestra la tensión que hay entre agon (afín a 1 y 2) y el ser-otro (afín a 3 y 4). El agon razona o argumenta en su conducción colectiva e individual de los *asuntos del mundo*. El conversar y el poetizar, ciertamente que se expresan, pero el agon no les concede en absoluto alguna potestad decisional, otorgándoles, como si fueran puestos en un redil, a lo más cierta licencia recreativa.

Habría que iniciar pues el poetizar y la gran conversación (y precisamente en ese orden) para que lo que conversemos ya esté plasmado por nuevos "mundos posibles" (los cuales, a diferencia de los leibnicianos, que compiten en la divinidad, asumimos aquí que simplemente compiten en la mente humana).

Y si del lado del razonar y argumentar se revelan sobre todo los límites de esos tipos de discurso, con el poetizar y el conversar nos abrimos a lo ilimitado.

8

Volviendo a traer a colación al último de los "pseudópodos", el No. 11, nos muestra la índole teleológica del agon, hay que agregar entonces que en vistas de que él está íntimamente ligado a la capacidad (No. 1), y que con nuestras capacidades somos partes del cosmos, como ya lo planteara Aristóteles, esto quiere decir que la teleología está presente en todos los procesos cósmicos. Cada ente va en pos de consumar su mayor realización, tras lo cual comienza inexorablemente a decaer: el devenir, el llegar a ser y dejar de ser, la vida y la muerte, están insertos dentro de ello.

Luego, atendamos a su vez al pensamiento que está a la base del idealismo alemán, y ya partiendo con Fichte, que nos enseña que como seres humanos no somos sino partes (y precisamente con todas nuestras capacidades, incluyendo la del pensar y, cómo no, del imaginar, recordar y sentir) de un sujeto universal, llámese *Weltvernunft* o *Weltgeist* razón o espíritu universal - Hegel que se está desenvolviendo, "evolucionando" (Fichte), ello incluye al agon, y por cierto también como agon racional-discursivo-argumentativo.

Desde un punto de vista filosófico-lúdico, esto nos lleva a reconocer la índole destinal del agon, y por lo tanto se expresa aquí el juego del ser, del estar puestos en juego. (No es casual que el libro en que Fichte expone esto se llama *El destino del hombre – Die Bestimmung des Menschen*)[28]. Recordemos que el agon es siempre, e inequívocamente, alea del agon (el propio agon está de fondo, él mismo, siempre en juego), lo que revela el punto álgido y de mayor relevancia en el momento crucial en que nos encontramos (y no olvidemos que ya hemos navegado por esta desembocadura).

Ahora bien, no obstante el ser agonales desde nuestras capacidades, desde nuestras raíces, es patentemente parte de nuestro proceso evolutivo de humanización, sin embargo advirtamos que el estar en juego, y asumirse como tal, como que cada quien está puesto todo el tiempo en juego, equivale a una suerte de "estación medial del homo ludens" que hace posible que, arrancando de ella se siga un nuevo curso, el cual en nuestra

28 Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Reclam, 1997 / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila: Aguilar, 1963.

propuesta corresponde al jugar a ser-otro, que nos lleva a jugar siempre integrando al otro, y a lo otro, incluso poniéndonos en el lugar de él (o de ello). Esto significa que ha llegado la hora de involucionar, despertar nuestro homo ludens, para liberar al juego de ser-otro (cautivo del agon), lo que requeriría iniciar una revolución dentro de nosotros mismos. Recordemos aquí que la filosofía del Jaspers comparte con el budismo la calidad de ser una "filosofía del despertar".

Como vemos, aparecen en lo dicho nuevas palabras que señalan alcances distintos de los que ellas tienen habitualmente: liberar, despertar, revolucionar, ya que se trata ante todo de una introversión (al modo del "conócete a ti mismo" socrático-platónico).

Llama cuando puedas
Porque quiero agregar que
La historia, *magistra vitae*
Como dijo Cicerón
Nos muestra que
Todo el problema
De lo humano
De sus desvelos jurídicos, morales, políticos, religiosos
Consiste en controlar
El agon racional
Que siempre
Se desboca
Cual brioso potro encabritado
Y considerando aun
Que es el propio agon que
Como agon racional
Se autorregula
Porque en su propia base
Tiene el nivel de la astucia
Y, diciendo las cosas como son,
El instinto criminal
El cual
Aunque sea en términos puramente lúdicos
Constituye la marca de fuego
Del ajedrecista
Y con la mera astucia
Vienen los vendavales
En la historia
De hunos, magiares, visigodos, vikingos
Y la mafia, por su cuenta,
Recapitula con cada robo, cada crimen
Salpicando de sangre nuestra cotidianidad
Haciendo que la historia
Nunca haya dejado de ser
Un río de sangre

Y no quiero omitir decir
Que el horror
Tiene su contracara
O tal vez mejor
Su cara oculta
Porque junto con
Horrorizarnos
Nos fascinamos con el horror
¿Quién no miró hechizado
El tsunami de Fukushima?
Y claro
Siempre y cuando
No nos toque a nosotros
Y como, para decirlo, con Baudrillard
Es que Seduce lo escandaloso, lo aberrante
El exceso, lo pérfido, lo demoniaco
Y entonces en el fondo
Que no nos llame la atención
Que ahí estamos
Y hemos estado siempre
Cautivos más encima
Con la fascinación incontenible
Del horror
O del criminal que contó su historia
Y se convirtió en best-seller

Al mismo tiempo
Estamos siempre anhelando
La semejanza
Que nos une
Pero ello se enriquece únicamente
Con lo desemejante
Para evitar
La agrupación de los iguales
De raza, religión o ideología
Sin embargo, lo desemejante
Puede ser también
Lo monstruoso

IV

Agon y binomio semejanza-desemejanza

1

Respecto del agon es asaz decidor lo que podríamos describir como "triángulo de nacimiento y muerte".

En la base del triángulo está la desigualdad entre los seres humanos. Aquí se cumple lo que en filosofía lúdica se describe como azar o destino del nacimiento.

Ya Heráclito nos habla en uno de sus aforismos de que *Polemós*, la Guerra, es el Padre de todas las cosas, y que a unos los ha hecho nacer señores y a otros, esclavos.

Por su parte, John Rawls en su *Teoría de la justicia* nos habla de la estructura básica de la sociedad, similar a la injusticia originaria de Heráclito.[29] El filósofo norteamericano plantea que la condición mínima de una democracia es superar aquella estructura básica, de acuerdo con la cual unos nacen en hogares en los que, en términos económicos, educacionales o culturales, están dadas todas las posibilidades para un máximo desarrollo, y otros en hogares donde hay muy poco, o nada de todo eso. El lograr la igualdad de oportunidades sería la clave para superar esta situación.

A ello habría que agregar, en todo caso, y tratándose del agon precisamente, que resulta imposible lograr la igualdad de oportunidades cuando hay discapacidad, por ejemplo, u otras condiciones extremas de partida.

Con todo, cabe reconocer que partimos por la desigualdad y la figura geométrica triangular nos muestra que en la medida en que ascendemos las dificultades son cada vez mayores, y se va produciendo una selección en que van quedando los que se consideran iguales entre sí. Ciertamente que el agon, al modo de una lucha con frecuencia despiadada, continúa entre esos "iguales", pero naturalmente con restricciones, en términos de

29 Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, D.F.: FCE, 1995, p. 21. En adelante: 'Tdj'.

que sólo a los que acumulan medallas se les permite entrar al ruedo del grupo, que va siendo, por lo demás, cada vez más selecto y reducido – lo que nos hace recordar la frase de Orwell en *Rebelión en la granja*: "Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros".

Este grupo humano a lo largo de la historia suele tender a fijar un nivel de desigualdad, que es la que viene a ser el resultado alcanzado hasta cierto momento, es decir, pretendiendo establecer un *status quo* de la desigualdad. En general esta pretensión viene del lado del conservadurismo. Pero también sucede que se intenta (y en distintas ocasiones ha sido a través de la revolución) corregir a través de la propuesta de diversas formas de igualdad, o si se quiere, de igualación, entre las cuales la más moderada viene de la ideología liberal y que se presenta con la propuesta ya mencionada de la igualdad de oportunidades.

Mas, lo que da particularmente qué pensar es que en el vértice superior del triángulo nos encontremos simplemente con un punto, y que expresa la igualación más extrema que se pueda concebir: la muerte. Recordemos las "Coplas a la muerte de su padre" de Jorge Manrique:

"Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en el mar
que es el morir:
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros, medianos,
y más chicos;
allegados, son iguales,
los que biven por sus manos
y los ricos".

2

La palabra del español 'existencia', en este idioma y otros idiomas indoeuropeos, constituye un concepto filosófico fundamental. Tal como sucede con Jaspers y Heidegger, corresponde reservar esa palabra únicamente para el ser humano. Lo demás es *ser*, el ser de la plenitud en el que se debaten nuestras *existencias*.

¿Y en qué *consiste* la *existencia* humana agonal? Pues en el acto de la realización de la mentada *existencia* y que es *existir*. Pero, en el nivel más básico el *existir* se presenta como apenas *subsistir*, siendo éste únicamente posible en la medida en que se libra un *resistir*. Y, está claro, que no nos basta, queremos más que *subsistir* y *resistir*, queremos propiamente *existir*, un ser-ahí fuera, un estar-en-el-mundo (Heidegger), mas esto no es posible, si no se acompaña con un *insistir*.

Con todo, *insistiendo* en nuestro *existir* en todo momento, segundo a segundo, a lo más logramos que se consolide el *persistir* y – qué duda cabe -: *existir* es por sobre todo *persistir*. Es cierto que puede suceder en nuestro camino o carrera agonal *desistamos*, ya sea definitiva o provisionalmente. Y entiéndase que este *desistir* puede no relacionarse escatológicamente con las ultimidades de la existencia, sino que frecuentemente *desistimos* de un proyecto mal encaminado, de un propósito que avizoramos a tiempo que no se habrá de cumplir, y otros.

Al mismo tiempo, con el inicio mismo del *existir* tiene lugar un *asistir*. *Asistimos* pues al ser y cuando en el punto superior del triángulo nos estamos muriendo todo acaba en *inasistencia*, en un *inasistir*. Y probablemente no hay nada a lo que *asistir*, precisamente porque con la muerte “nos topamos” con un límite tal, que, desde un punto de vista *existencial*, es absoluto, y como tal colinda con la nada, porque ¿qué hay más allá de la muerte? En contraste con ello, a saber, con el *inasistir*, es distinto lo que ocurre con el *asistir*, por cuanto éste nos abre al mundo de lo que *es*, el mundo de lo ente, un mundo de lo lleno que, con la muerte, se habrá de vaciar.

El *insistir* del *existir* se aplica constantemente no sólo al *resistir*, sino al *persistir*, incluso hasta el punto del intento, la ilusión, la esperanza o la fe de traspasar el límite mortal *existencial*. Entonces lo que perseguimos es un *persistir*, que no equivale a un mero *subsistir*, tal vez devolviendo simplemente nuestros cuerpos al ser, al macroser y al microser, sino que, más que eso, pretendemos que *persista* post-mortem algo de nosotros con un elevado grado de conciencia, lucidez y clarividencia.

Desde la mirada de Fink, es en relación con el límite, en principio infranqueable de la muerte, donde entran a tallar las religiones, teniendo ello que ver con la nada, dado que, justamente lo más cercano a la nada, que podemos vislumbrar, es lo que atañe al morir, aunque propiamente no lo podamos vivenciar, y dada la inasibilidad e inconcebilidad de la nada, se tiende a llenar ese vacío con representaciones de ultratumba, de otro mundo (Nietzsche hablaría de un “trasmundo” – *Hinterwelt*). Se hace presente aquí la cuestión de no poder soportar que la muerte no tenga rostro, que, si hay un rostro bajo su negra capucha, ese rostro sea nada (pues la nada

es nada, y tampoco tiene rostro alguno):

> "Y sin embargo, nos inclinamos una y otra vez a tratar este vacío como un terreno todavía no explorado, transportamos allá nuestros sueños suprasensibles. "Más allá de la muerte" edificamos una imagen excelsa, especular de la existencia terrenal con la materia ligera de deseos y esperanzas. Por lo general no tenemos, en absoluto, claridad que, tras el umbral de la muerte, el tiempo cesa y también la individuación, que todas las imágenes son quimeras que operan ingenuamente con las representaciones terrenales del ser. La dimensión del vacío abierta con la muerte es de una esencia completamente distinta de todo horizonte espacial o temporal. Ella excluye de sí toda "capacidad de llenarse" imaginativa. En ello consiste precisamente el espanto desconcertante de la muerte para nosotros los vivientes: que se anuncia bajo muchas máscaras y sabemos pues que tras la máscara no hay *ningún* rostro. La cabeza de la Gorgona es más consoladora que la falta de semblante en la muerte" (Ff, p. 104).

Desde la mirada (siempre iluminadora) de la filosofía del juego, en verdad a lo que *asistimos* desde el momento mismo de nacer es a un inevitable estar siempre puestos en juego. Pero el estar en juego, el estar puestos en juego, es un juego que no depende de nosotros, como dice la propia expresión. Pues bien, en ese juego de fondo, de azar o destino, se ha de desplegar nuestro agon, pero, si nos detenemos a analizar este punto, el agon escasamente podría lograr algo a partir del mencionado juego, si no es porque antes juega otro juego, tal vez el más radical de todos (de los que están al alcance del ser humano): el juego de vértigo, el ponerse en juego uno mismo, lo que supone osadía y riesgo (incluso mortal).

Cuando comparamos el estar en juego con el juego agonal y su punta de lanza, que viene a ser el juego de vértigo, calza esto simétricamente con la comparación entre las vivencias de *estar* y *avanzar*. Cuando no simplemente somos, sino que *estamos* espacio-temporalmente en cierto momento y lugar, esto es, nos encontramos de una forma u otra, tenemos que asumir que a la vez estamos puestos en juego, en términos de sentirnos bien o mal, de tener frío o calor, de estar alentados o cansados, despiertos o durmiendo, y cómo no, estamos en juego también respecto del acercarse inexorable de la muerte que alguna vez arribará (lo que Heidegger subraya en la Conferencia sobre "La proposición del fundamento" (Pf, p. 177 ss.). En el mencionado *estar* temporalizamos el tiempo de modo predominan-

temente cíclico justamente entre las polaridades de salud y enfermedad, sueño y vigilia, día y noche.

Pero luego llega la hora de avanzar, siendo el agon el que nos impulsa a ello. Y lo que el mentado agon hace es parejamente linearizar el tiempo, siempre escapando al ciclo del eterno retorno.

Volviendo a los triángulos existenciales agonales, que somos cada cual, y cada uno con sus distintos grados de desafíos y dificultades que habrá que ir superando, al modo de pruebas que se pone el agon a sí mismo, en contraste con ello la figura geométrica que se le ajusta al ser, en el que se debaten nuestras existencias, es el círculo, o más bien, como círculo que siempre se va abriendo al modo de la espiral, como la forma que comparten océanos, huracanes, árboles y galaxias.

Pues bien, aventuremos en lo que sigue una comparación con la astrofísica que ciertamente conlleva ribetes místicos: resulta que cada uno de los triángulos con sus respectivos vértices que simbolizan el morir, va cayendo en la oscuridad de la muerte que es como un agujero negro, y se trata en ello de billones, y cuando no trillones de triángulos existenciales agonales individuales.

Pero ¿será, como en términos astrofísicos, que más allá del agujero negro hay un túnel, un agujero gusano que traspasa el espacio sideral como un gigantesco mantel que se pliega, habiendo al otro lado de semejante túnel sólo la luz de un agujero blanco?

¿Y cómo sucede esto? En buenas cuentas ¿cómo se daría aquí una forma de *memento mori*? Se abren aquí al menos dos puestas en práctica del *memento mori*, significando ambos aquello en lo que *consiste* nuestro *existir*:

1. El propio del juego agonal, de acuerdo con el cual el existir no quiere dejar de existir e insiste afanosamente en persistir.
2. El propio del estar en juego, de acuerdo con el cual me entrego sin esperar nada al dejar de existir, al inasistir, es decir, desisto del modo más extremo.

3

Arranquemos nuevamente de aquella figura triangular humana en medio de la circularidad del ser en tanto devenir, del macroser y del microser. A la base del triángulo, el nacimiento, el comienzo de la vida, y junto

con ello, la desigualdad.

Si continuamos dimensionando esto, manifestemos por de pronto nuestro estupor: que lleguemos al mundo, vestidos ya con la ropa de una desigualdad extrema, desde el momento que comenzamos a respirar.

Es cierto que, podría decirse, esto se debe, ante todo, simplemente a que hay diferencias, que el ser es precisamente diferenciado en todo lo que es. Sin embargo, esto puede valer para los reinos mineral, vegetal y animal, pero en el "reino" humano la cosa es distinta, puesto que hay un agon, que, junto con llevar un impulso, inexorablemente ligado al poder, de un ser siempre "más" (la nietzscheana "voluntad de un plus"), se atiene a la par a la regulación, dada sobre todo por el binomio que Caillois planteara como propio de él: regla-libertad (Hyj, p. 49 ss).

Ello coincide con la concepción de la libertad del estoico Crisipo (aproximadamente entre 281/276 y 208-204 a.C.) y que la expone a través de la siguiente metáfora:

> "Como un perro, que está atado a un carro, que concilia lo que está bajo su poder con lo inevitable, corriendo entonces con el carro y, por el contrario, se ha de ver completamente obligado a hacerlo, si se niega".[30]

Vale decir, si interpretamos esto, hay que decir que si somos libres lo somos a medias, porque siempre ocurre que estamos atados a algo, que no solamente sería de orden natural u orgánico, sino también a la ley jurídica, la norma moral, y demás. El mentado "carro" (equivalente a la necesidad) ésta prácticamente en todo, y se te permite llegar tan sólo hasta donde alcanza la "cuerda".

Se trataría pues de un agon libre que se ciñe a reglas en su despliegue, en que el homo ludens bifronte comunica una de sus caras con la otra: en este caso la del homo ludens jugador de juegos específicos (que justamente se somete estrictamente a reglas – una cara) y que le enseña al homo ludens jugador en la cotidianidad y la historia como debería ser y actuar en consecuencia – la otra cara. Pero bien sabemos ya que con prácticamente igual (o mayor) fuerza, el agon se desregula.

En definitiva, cómo no, a partir de ello se entiende una lucha por la igualdad, moderada o extrema.

30 Citado por Uwe an der Heiden y Helmut Schneider, en: *Hat der Mensch einen freien Willen* (¿Posee el ser humano libre albedrío?, Stuttgart: Reclam, 2007, p. 14.

Una de las grandes travesías que se pueden emprender por la historia de la filosofía, y que da lugar a una "aventura intelectual" fascinante es la de la dupla identidad-diferencia, que remite en sus orígenes tanto al *Timeo* como al *Sofista* platónicos, de un lado porque el demiurgo imita la esfera de la identidad y produce la de la alteridad (*Timeo*) y, del otro lado, porque, en contraposición con el *Poema del ser* de Parménides, en el que el no-ser ha sido negado simplemente, diríamos por definición, en *El Sofista* Platón acomete esta cuestión para justificar cierta "modalidad" del no-ser como *diaphorá*, diferencia, que es lo que permite la individuación y las unidades de cada ente (cada cosa es lo que no es, por de pronto, respecto de su especie: lo que hace que esta tijera sea tal es que "no es" infinidad de otras tijeras): la identidad del ser eterno, inmóvil e inmutable parmenídeo queda así contrapuesta a la afirmación socrático-platónica de la diferencia.

Agreguemos que por cierto también la dupla de lo uno y lo múltiple, en cierto modo, corre paralela a la anterior. Y, hasta cierto punto aquí encajan también otro par de duplas con las anteriores, a saber, la de semejanza-desemejanza y de simpatía-antipatía.

Como ya lo vieran claramente los presocráticos, y tal vez el que más, Empédocles, y luego Platón y Aristóteles, semejanza y desemejanza actúan tanto en lo cósmico, en todos los reinos, como en la especie humana. Todo tiende a unirse por semejanza; si no fuera así no habría especies o géneros de esto y lo otro (*blood is dicker tan water*). Al mismo tiempo, operan también fuerzas de la desemejanza que, en cierto modo, permiten que haya evolución. Se trata de lo que innova, que hace realidad algo que hasta ahora a lo más estaba dentro del ámbito de lo posible. Y una vez que lo innovado abre un camino de realización, es probable que el grupo y, a la larga, la especie, lo siga, a través de lo cual nuevamente vuelve a dominar la semejanza. O también se da el caso de que aquello que innova termine por dar lugar a la generación de una nueva especie.

Es cierto que en todo ello podemos advertir parejamente la presencia y la determinación de un agon, puesto que se trata de capacidades que se despliegan. Y si vinculamos esto con el agon, hay que aclarar que sería siempre un agon regulado, a partir de lo cual se da cumplimiento a uno los pensamientos que le debemos sobre todo a Aristóteles: el de la *harmonía mundi*. Aunque haya trastornos telúricos, catástrofes naturales, aquella armonía es lo que prevalece, y se está siempre restableciendo, aunque, hoy por hoy, más allá de lo que plantea el Estagirita, diríamos, con apoyo en la astrofísica, que si la entropía es significativamente mayor que la neg-entropía, vamos, tras un tiempo inconmensurable, al colapso de la "muerte cósmica", precedida por un universo que se volvió cada vez más oscuro y frío.

Sin embargo, debemos reservar, el término agon a lo más para el reino animal, puesto que no olvidemos que se trata de un juego, y los animales – qué duda cabe – también juegan, e incluso se hace presente en ellos el como-si lúdico (ya dábamos anteriormente el ejemplo de ciertas bravatas o la "mordida aparente").

En lo que se refiere al ser humano, la semejanza está actuando en toda forma de orden y organización. Pero, hay que agregar a esto que, si no se introduce la desemejanza en el orden y la organización, éstos se anquilosan, y a lo largo de la historia los ejemplos sobran. Costumbres, rutinas, hábitos siempre terminan por hacer crisis, y la señal que comienzan a arrojar de la crisis que se anuncia es que se da una suerte de defensa a través de la promulgación de normas, leyes y prohibiciones que se vuelven cada vez más extremas.

4

Eros y *Filia*, amor y amistad, son ejemplos elocuentes de ello. Es decidor, en todo caso, que el *Banquete* platónico, como texto fundamental de lo relativo a *Eros* no se apoye – al menos, significativamente - a lo largo de todos sus discursos, en la dupla semejanza-desemejanza, como si lo hacen los textos fundamentales de *Filia*, el *Lisis* platónico y el Libro VIII de la *Ética a Nicómaco* aristotélica.

Diría tentativamente que la razón de esto guarda relación con el contraste verticalidad-horizontalidad. Quiero decir con ello que *Eros* es ante todo vertical. Teniendo presente el *Banquete*, el mencionado *Daimon*, que es *Eros*, nos eleva incluso hasta la suprema idea de Belleza.

Y tengamos en cuenta que *Eros* (el amor) puede encauzar la relación humana no sólo con los otros seres humanos, sino con animales, plantas, minerales, teniendo precisamente un vínculo amoroso con todo ello (como en el pensamiento sobre el amor de Karl Jaspers):

> "El amor es algo *universal*; es un movimiento en nosotros a través de todo lo concreto (hacia el mundo objetivo y vuelto hacia nosotros mismos) hacia lo absoluto y total. En este movimiento del amor todo resplandece por decirlo así. No hay nada que no pueda ser incluido en este movimiento; pero no es posible a ningún hombre lograr en sí este movimiento de una forma

realmente universal".[31]

Eros, al menos tiene la potencia, dado que esto no siempre se cumple en los hechos, de elevar y elevarnos a algo superior – lo que amamos – y que incluso solemos experimentar, por su supuesta superioridad, como inaccesible para nosotros, lo cual, por otra parte, no quita que lo amemos, sólo que entonces se trata del "amor no correspondido", y que ciertamente también es amor.

La mencionada verticalidad, como decimos, ligada a la superioridad que anhela, hace crecer, y añadamos que el verdadero *crecimiento* del mundo se cumple únicamente cuando el móvil ha sido primordialmente *Eros*. Y si lo que llamamos cultura en general es un ejemplo descollante de cierto "crecimiento erótico" no sólo en todas las formas de arte, sino en la propia filosofía, e inclusive en la ciencia, esto debería valer siempre como modelo en la historia para que la economía y la política - aquellos ámbitos donde más se desregula el agon - la emulen.

Si de acuerdo con el discurso socrático del *Banquete* prima más en la concepción de *Eros* como "anhelo de procrear en la belleza" la maternidad de Penía (la pobreza), que la paternidad de Poros (la sobreabundancia), justamente la mencionada pobreza o carencia es lo que mueve aquel anhelo. Y, lo importante a la vez en todo esto – no lo olvidemos – es que ese anhelo nos eleva, nos impulsa hacia arriba.

Atendiendo a la dupla semejanza-desemejanza, es cierto que también juega un papel en *Eros*: cómo no, anhelamos algo o alguien que nos es afín, pero como opera aquí la línea ascendente de la verticalidad pesa más la desemejanza. O, si se quiere, digámoslo así, el anhelo se queda corto cuando sólo buscamos lo afín; por el contrario, se agranda, se ahonda, porque afana superarse a sí mismo, cuando *Eros* anhela lo otro, lo desemejante, y por lo general debido a que lo vemos y sentimos como superior, como además porque lo admiramos (la admiración, el primer momento en las fases del amor, de acuerdo con Stendhal).[32]

Desde luego, a propósito de esto, queda pendiendo sobre nosotros la pregunta por la compasión, porque ella parece ser un movimiento con una dirección opuesta: más bien, hacia el débil, el desamparado. Y la pregunta sería obviamente si acaso esto no es también expresión del amor.

Y diría al respecto que precisamente en este punto volvemos al *Banquete*, considerando ahora no la maternidad de la carencia, de la pobreza

31 Jaspers, *Psicología de las concepciones de mundo*, Madrid: Gredos, 1967, p. 168.

32 Stendhal, *Del amor*, Barcelona: Alianza, 1984, p. 100 ss.

de la mortal *Penía*, sino la de la sobreabundancia paterna del dios Poros, pero esta vez no en el sentido de lo próximo a lo sexual (sobreabundancia libidinal que se derrama en el otro), sino en el sentido más bien espiritual, místico (al modo del ágape cristiano) de acoger al otro más débil, desolado y desamparado (y tengamos en cuenta no únicamente a raíz de cierta inevitable crueldad histórica de un agon desregulado, sino por ser de origen natural y cósmico – no juego de agon, sino del ser, en el que estamos siempre en juego).

¿Será que, con ello, Eros se acerca a la horizontalidad de Filia? Respondería que en todo caso algo hay de eso, y que se refiere, digamos, a la impronta erótica que también está en la Filia. Al fin y al cabo, al amigo también lo amamos, aunque de modo muy distinto, y esta distinción se advierte sobre todo, por de pronto, en la prescindencia, la ausencia en ello del cuerpo, lo que en los espacios de Eros jamás sucedería (y aunque fuere en el lamentablemente trivializado "amor platónico").

Quiero decir pues que, con la compasión, ciertamente también amorosa, está la horizontalidad, pero (y tal vez aunque no nos guste) también está y por sobre todo la verticalidad, porque ella viene siempre del que "tiene más", del que puede regalar (lo que no está exento de sacrificio), del que está en cierta sobreabundancia (y no siempre económica).

En cambio, *Filia* es definitivamente horizontal: se trata de su acción en el plano de la convivencia humana, en términos ante todo de equilibrio, sintonía, reciprocidad y entendimiento. Es más, como dice Aristóteles: *si hubiera una república de amigos, no sería necesaria la justicia*.

Con la *Filia* pesa más la igualación, y si no hay un sólido y duradero equilibrio en ella, simplemente no es posible: se cumple pues que *la amistad es entre iguales*.

Reconozcamos también la fuerza arrolladora e irresistible de esto, y sobre todo atendiendo al peso que puede tener ya no la semejanza, sino derechamente la igualdad. Se trata nada menos que de lo siguiente: que la amistad es, en cierto modo, un anticipo de la muerte (que justamente nos iguala), lo que nos lleva ni más ni menos que a considerar la amistad como una forma de *memento mori*.

5

Abordemos ahora la dupla simpatía-antipatía.

De entrada, llamemos la atención sobre el papel que ha tenido la simpatía en la filosofía, ante todo en los estoicos – la simpatía universal. Sin embargo, no se le ha prestado pareja atención a la antipatía. Y desde luego para acometer lo que concierne a la antipatía, tenemos que comenzar fenomenológicamente practicando una reducción eidética, desligándola de la connotación negativa que obviamente se le adhiere.

Es una vez más, en este contexto, Steiner, el que nos ilumina.[33] Aclaremos, de todos modos, que las fuentes del pensamiento del fundador de la Antroposofía, aparte de Goethe, hacia atrás, son pronunciadamente los presocráticos y muy especialmente la teoría de los 4 elementos. Es más, diría que con Steiner esta teoría es profundizada y desplegada de un modo francamente portentoso.

La simpatía es afín al calor, la antipatía al frío, expresándose y determinando en el ser humano el calor lo afectivo, y lo intelectual el frío.

Al mismo tiempo, la simpatía, en general, se presenta de modo rotundo en todo lo vivo, a nivel de especies y géneros, en cambio la antipatía, en el mismo marco de la vida, en la individuación, y particularmente en el ser humano.

En cierto modo, aquí se hace valer la sentencia *omnis determinatio est negatio* de Baruch Spinoza (y que patentemente está en concordancia con el sentido de la *diaphorá* – la diferencia como sentido del no-ser - del *Sofista* platónico). Cada determinación, cada definición, cada delimitación, de lo que algo o alguien es en particular, supone negación. Y ahí tenemos pues la individuación.

Cada uno viene del seno materno de la simpatía universal cósmica de la especie, pero en su individuación se diferencia antipáticamente a través de sucesivos "no", unas veces anodinos y otras radicales.

Los binomios que hemos abordado dicen relación con ciertas expresiones, ciertas partículas verbales que usamos a diario, pero que aquí procuramos dimensionar en una perspectiva existencial, a saber: sí y no. Para decirlo en un sentido muy lato el "sí" es simpático y el "no" es antipático. Es cierto que ambos se complementan e interactúan, puesto que, si decimos que el "no" contribuye a la individuación, de fondo opera igual el

33 Steiner, *El estudio del hombre como base de la pedagogía*, México DF: Waldorf, 1979, p. 17 ss.

"sí", puesto que desde temprano es en función de lo que perseguimos (y por lo tano de un "sí") que vamos declarando "no" a esto o lo otro.

Interesante es aquí considerar que el fenómeno del narcicismo suele tener que ver con una proveniencia de muchas negaciones, muchos "no" dirigidos al niño o al joven, resultando de ello que al final el anhelo de aprobación, que representan sucesivos "sí", lleva a la vanidad del narciso.[34]

Pero lo que más hay que relevar aquí es que la salida lúdica que proponemos, rescatando, afirmando y apuntalando el tipo de juego del jugar a ser-otro, supone y exige una superación del egoísmo, o al menos amenguarlo significativamente. Y aquí viene al caso otra expresión y aplicación del "no", puesto que es un "no" al egoísmo, que se manifiesta en innumerables situaciones en las que solemos simplemente no reparar en su justa dimensión y alcance: por ejemplo, que hoy por hoy uno siga haciendo cosas, actividades que perjudican a otros o al entorno, como si nada.

Volviendo al triángulo existencial de nacimiento y muerte, digamos que llegamos al mundo desde la simpatía, porque, al fin y al cabo, el ser, el universo, la naturaleza, el cosmos, o Dios, nos ha dado el ser (lo cual, por lo demás, le imprime una hondura y altura extraordinaria al sentido heideggeriano del don del ser - *Gift des Seins*).

Pero, como ya adelantábamos, no somos según el modo de ser de los otros reinos en el cosmos, agregando que el que nos es más cercano, el animal, está, querámoslo o no, a una distancia sideral nuestra – y como a lo mejor ya dijimos en una oportunidad anterior – no porque tengamos conciencia (la cual, en cierto modo compartimos) sino porque estamos conscientes de que estamos conscientes, es decir, la autoconciencia.

Pues bien, el asunto es, tal como enseña nuestro triángulo existencial, en éste, nuestro reino, manda, determina y actúa el agon regulado y desregulado al mismo tiempo (ya que históricamente, siempre y en todo momento, se está regulando en ciertos aspectos, pero desregulando en otros, sin que hasta ahora conozcamos la más mínima tregua).

Lo anterior significa que, en la base del triángulo existencial, donde es manifiesta la desigualdad, ya están poniendo su sello las fuerzas antipáticas, y lo que comenzaremos a vivir como *Eros* y *Filia* siempre tendrá el carácter de una regresión al origen simpático.

34 La serie de HBO "The undoing" constituye un magnífico ejemplo de este punto.

Identidad-Diferencia
Simpatía-Antipatía
Semejanza-Desemejanza
Es en estas tensiones
Donde corresponde
Intervenir
Dar la cara
Hacerle frente
No con el poder de las armas
Sino de la Palabra
Y lo que enfrentamos es
Aquel Leviatán
Agonal racional
Desbocado, desregulado
Y esto a través de asumirnos
Como *homo ludens*
Que sabe moverse
En aquellas dicotomías
Para hacerlas dialogar

Como jugadores
Reconocemos
Que hemos estado atrapados
En el juego agonal
En el que se enfrentan
Unas capacidades contra otras
Ya sea como agon racional
En el plano básico instintivo
De la astucia
Como en el superior
Del agon que autorregulándose
Como derecho, moral, política y religión
Nunca logra ganarle la partida
A la desregulación
Que siempre acarrea consigo
Exceso, brutalidad, explotación

Y ¿cuándo no?
Masacre, exterminio, genocidio
Mucho de lo cual ha sucedido
Por lo demás
A nombre de…
Precisamente
Derecho, moral, política, religión
Y digamos también
Que tampoco se trata de dejar atrás esos ámbitos
Sino de redefinirlos a partir de un nuevo tipo de juego:
Aquél de simulacro, de mimetizarse, de ser-otro
Y que incita a ponerse en el lugar del otro
De otro que puede ser
Humano, mineral, vegetal, animal

V

Trasfondo filosófico de regulación y desregulación del agon

1

La historia de la humanidad se desentraña pues como una historia agonal, bélica, aristocrática y masculina, y si acaso esto no se sigue de lo anterior: particularmente violenta. Esta es la razón por la cual todo el proceso civilizatorio consistiría en regular al agon, encauzarlo, enrielarlo, contenerlo, lo que cierta y visiblemente nunca se acaba de lograr. De acuerdo con Alejandro Vigo, la civilización semeja una "capa muy delgada de hielo y debajo está el océano de la barbarie".[35]

Históricamente el agon siempre ha sido proclive a la desmesura. Él se está una y otra vez extralimitando, cometiendo todo tipo de excesos – crímenes, masacres, violaciones, explotación humana – y esta escena violenta domina a tal punto la historia, alcanzando ello hasta la mismísima actualidad, que resulta perfectamente entendible que la filosofía occidental esté surcada por dos grandes avenidas: una que propone la realización del ideal (que se expresa como bien en todas sus formas) - Platón, Aristóteles, filosofía cristiana, Descartes, Kant - y la otra, que es la línea disidente, que comienza con los sofistas y se continúa significativamente con Maquiavelo, Hobbes y finalmente Nietzsche, de acuerdo con la cual se nos estará reiteradamente insistiendo de que *homo homini lupus*, y otras expresiones parecidas, siendo ello irremediable, y que es ingenuo, iluso, torpe y miope no reconocer esto al modo de un *factum* inamovible. El ideal, que pudiera oponerse a esa dinámica del agon bélico, sucumbiría siempre de nuevo ante al peso de las circunstancias y las condiciones dadas.

Ejemplar en ello es la réplica de Calicles a Sócrates en el *Gorgias* de Platón. La justicia en el pensamiento socrático-platónico se la entiende en

35 Diario "El Mercurio", Revista "Artes y Letras", 14.9.2021. https://digital.elmercurio.com/2021/09/12/E/CS40V7CR#zoom=page-width

función de un equilibrio entre las partes del alma, lo que traería consigo la felicidad, en cambio la injusticia la infelicidad, a lo que se agrega de que para quien padece injusticia su alma queda incólume, no así para el que la comete. A ello replica Calicles diciendo:

> "Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta en todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos, del mismo modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones" (Gorgias, 484a).

Es el gran tema de siempre, la escisión insuperable entre hecho e ideal, en lo que sucede que, desde la postura sofística en adelante se trata de que, si acaso son necesarios los ideales, éstos estarían al servicio de los hechos, de condiciones predeterminadas, de circunstancias dadas, de situaciones concretas, y estarían expuestos a un perpetuo cambio. Hay que recalcar también que, como se observa, a la altura del siglo IV a. C., la época de Sócrates y los sofistas, el oficio y el pensamiento de estos últimos no se entendía como parte de la filosofía, la que se identificaba con la corriente que podríamos llamar idealista, en el sentido habitual del término. Pero, luego, desde cierto momento en adelante (que, reconozco, no sabría precisar) los caminos que iban separados, se unen y tanto la mirada que afirma el estatuto ontológico superior del hecho, y la segunda, que ante todo tiene una marca socrático-platónica que afirma el estatuto ontológico superior del ideal, son concebidas como partes o vertientes de la filosofía.

Y la pregunta respecto de la historia, y cómo ésta se desenvuelve, es, si está presidida por la fuerza de los hechos o por ideales, a lo que habría que replicar de inmediato que éste se devela como un falso dilema, siendo patente que en la historia hacen ambos su debut. El problema es más bien entonces, y con esto reaparece el dilema: si acaso el ideal, confrontado a los hechos, acaba por sucumbir o logra no sólo mantenerse en pie, sino

incluso consiguiendo encauzar el acontecer fáctico.

Sin embargo, con todo lo dicho, no se trata simplemente de que el agon está del lado de los hechos. El agon tiene sus propios mecanismos de autorregulación, por cuanto a nivel del ideal, también tenemos una fuerza agonal, que está más en el orden del espíritu, y que apela a otras capacidades humanas, entre ellas la propia razón, a saber, una razón que no se plantea simplemente como astucia y sagacidad, sino una razón más elevada precisamente comprometida con la realización de grandes ideales, los cuales demandan librar una lucha en favor de su realización.

2

Lo que tenemos aquí es similar al pensamiento del *conatus* de Spinoza. El intento de persistir en el ser del *conatus* que es propio de la única sustancia que hay, y que es el *deus sive natura* (Dios o la naturaleza), como de cada una de sus partes, arranca, en el caso del ser humano por ser egoísta, del anhelo de procurar únicamente el bien propio y lo que es útil para uno. Pero el *conatus* evoluciona hasta transformarse en un nivel superior en que la razón (el *conatus* racional) nos hace ver que, en verdad, y en términos de la máxima utilidad alcanzable, es preferible luchar no únicamente por el bien propio, sino por el bien de la comunidad. Leemos en la *Ética*:

> "El ser humano conducido por la razón es más libre en un Estado, dónde él vive de acuerdo a común decisión, que en la soledad, dónde él sólo se obedece a sí mismo".[36]

Ya aquí observamos, de modo muy pronunciado ciertamente, al agon racional que se autorregula (o que se está proponiendo autorregularse, a riesgo siempre y en todos los casos a lo largo de la historia, de no conseguirlo jamás, y que tiene con Spinoza la especificidad que, por de pronto, es justamente un conatus racional que obliga al conatus de nivel básico (a nivel del mero egoísmo) a someterse.

Podría decirse que se recapitula aquí cierta "fogosidad espiritual" de la razón de aliarse a la vez con el ideal, lo que ciertamente la potencia al máximo, dado que entonces no queda supeditada nada más que a lo factual.

36 Spinoza, *Die Ethik*, Leipzig: Kröner, 1909, p. 230 – sentencia 73, IV Parte. En adelante: SpE

(Digamos de paso que, en atención al ideal, se entiende que la razón entra en un terreno en disputa con la fe. Ello se explica porque el ideal está a la vez inscrito en el más amplio territorio de la trascendencia, y es patente que, con respecto a ésta, razón y fe reclaman derechos exclusivos. Diríamos a propósito de esto que con el pensamiento del Aquinate se ha logrado un relativo acuerdo de convivencia o cohabitación en la mencionada trascendencia).

Y el énfasis spinociano, diríamos a su vez en el decurso de lo que podríamos llamar el "discurso filosófico moderno", está puesto aquí en la comunidad, y junto con ello, atendiendo al conjunto de la obra del filósofo de los Países Bajos, en la democracia y en la tolerancia, de todo lo cual nuestro filósofo debe ser aquilatado como precursor (en aquel mencionado discurso).

Y luego otro momento, particularmente destacable de ese discurso es el que corresponde a Hegel. Difícil, e incluso sin fundamento, sería sostener que la "astucia de la razón" (*List der Vernunft*) pudiera igualarse con el *appetitus* de la mónada de Leibniz, ya que la mencionada astucia hegeliana da lugar en la historia de la humanidad a toda suerte de atrocidades, todas las cuales quedan plenamente justificadas. "El juicio de la historia es el juicio final", lo que, por lo demás, viene a ser como la consecuencia última de haber acercado (cuando no identificado) la trascendencia del espíritu con la inmanencia del mundo, para forjar algo así como el "espíritu del mundo" (*Weltgeist*), y por supuesto bajo la pretensión no de haberlo "forjado", sino de que *eso* está ahí, es independiente de ti, y más encima, sería lo más esencial y originario.

Aun así, y con todas las reservas que se pueda tener con respecto a la astucia racional, reconozcamos lo notable que es sacar a luz el recurso de la razón (y con Hegel, de la razón universal, de cuyo despliegue naturaleza e historia son parte) de apelar a la astucia que está en su propio nivel básico.

Poderosísima es pues esa *List der Vernunft*, que nos lleva a darnos cuenta de que nos allegamos a las aguas de Friedrich Nietzsche, de lo "más allá del bien y del mal", de la "inocencia del devenir", que más encima habría que celebrar, dando lugar a una "fiesta del devenir".

Sin embargo, lo que aleja a Hegel inmediatamente de cierto parentesco filosófico con el filósofo del martillo es una nueva cercanía de horizonte con Leibniz, especialmente con su "doctrina de la armonía preestablecida", dado que también en el filósofo suabo todo va trocando de signo, del mal al bien (y no al revés) a lo largo de la historia. En concordancia con ello, encaja aquí también la idea de un progreso uniforme (incluso, di-

ríamos con la Física, "uniformemente acelerado"), como también de una razón o espíritu universal *vidente*, que sabe para dónde va.

Entre otros, aquí viene el revés de esto, y en el contexto del discurso filosófico moderno (como reza el título de una obra de Jürgen Habermas), en el sentido de que la voluntad universal, por el contrario, es ciega, no sabe para dónde va: la raíz del pesimismo schopenhaueriano, contrario ciertamente al optimismo hegeliano.

Sin embargo, las cosas no se resuelven tan simplemente, ya que, con Hegel, después de Platón, diríamos que, una vez más, se está tocando el punto, que más arriba tal vez quedó pálidamente dicho, de que siempre habrá lo que calificamos de "pretensión racional" de que las cosas son como la razón las piensa, y cómo (solamente a ella) se le descubren.

Con Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, y finalmente Fichte, Hegel y Heidegger, siempre estamos asumiendo que en el pensar (de cada uno de ellos, se expresa el ser), lo que, por lo demás, los últimos de la lista (Hegel y Heidegger) sostienen expresamente y, cómo no, antes que ellos, Parménides.

Y con los visos de aquello que podemos insistir en llamar "pretensión" (de un modo, que llega a ser "molesto" al parecer) se presenta esta cuestión en Heidegger, y de un modo nuevamente expreso (el pensar – *Denken* – como una suerte de "pensar desde el ser" – *Andenken* -) y que se expresaría en su propio pensamiento.

Quizás el revés más fuerte que tendrá esto a futuro, en cuanto a estos "supuestos privilegios", y que, además, quién, sino la propia razón, se autoadjudica, se dará con el temple de la angustia (e incluso desesperación), que hay en Kierkegaard, y que se proyectará posteriormente con el "temple" (*Stimmung*) heideggeriano, ya que, desde la perspectiva de ambos, tiene lugar aquí un expreso quitarle aquellos privilegios a la razón, por lo demás de validez y alcance milenarios. Y aclaremos que, si en Heidegger se presenta esto además como un supuesto privilegio del pensar, se debe a que el mencionado *Andenken*, es también un "pensar poético" (para decirlo incluso en pocas palabras, el "Rhin" estaría mucho más presente en un poema de Hölderlin que desde la mirada técnica y científica).

Por su parte, Karl Jaspers, también hurga en este punto, indirectamente enfrentando a quien fuera su íntimo amigo (Heidegger) en el sentido de su pensamiento de que el ser está siempre en una escritura cifrada, siendo *Chiffre des Seins*, cifra del ser, y por lo tanto aquí sí que hay una apertura al enigma del ser y al asombro total y cabal que ello nos provoca, partiendo simplemente de "que haya algo", "que sea algo", e incluyamos

también "que sea yo". En cierto modo aquella "cifra del ser" es lo absolutamente otro, y la tarea de la filosofía corresponde al intento nunca cumplido a cabalidad de "descifrarla".

En definitiva, tal vez por un asunto de pudor (*Scham*), palabra que linda con la vergüenza, y el pudor filosófico es fundamental en Jaspers, jamás podemos justificadamente declarar que a través de nuestro pensar *se revela* el ser. Sopesando las cosas, habría que decir entonces que desde la mirada jaspersiana, Hegel y Heidegger serían *filósofos impúdicos*.

Pero, en fin, agreguemos (y vaya qué se presenta aquí un punto crucial) que, a lo mejor, sin aquello que hemos calificado de *pretensión filosófica*, no habría filosofía, ya que esa pretensión estará siempre, velada o no, siendo en definitiva inamovible.

Y no es menor esta cuestión en cuanto a suponer, para decirlo con Parménides que "lo mismo es pensar y ser", y con Heráclito, de que el logos que está detrás de todo, me determina también a mí en lo que pienso: "Escuchad no a mí sino al logos, y diréis que todo es uno".

A fin de cuentas, da la impresión de que aquí se jugara una cuestión de estilo, en el sentido de simplemente no poder decir nunca que en mi pensar se revela el ser, porque entonces caeríamos en la impudicia.

3

Frente a los opuestos heraclíteos que hay en todo: fuerza-debilidad, salud-enfermedad, calor-frío, que se integran en el ser uno del *logos*, la dialéctica hegeliana daría un paso más allá al imprimirle una continuidad progresiva a esto, representada por la síntesis, que es nuevamente tesis de una nueva tríada.

Pues bien, tal vez la contraposición más relevante que quepa concebir y que atraviesa el mundo humano íntegro que a diario construimos, es aquella del hecho con el ideal. Aquí se juega todo en la historia de la humanidad, en su pasado, presente y futuro. Ésta es la cuestión que atraviesa moral, política, derecho, economía, educación, arte y cultura en general. ¿Y qué papel le cabe a la filosofía en ello? Pues, nada más y nada menos, que ser el lugar donde se desenvuelve la discusión.

Hay que agregar a lo anterior que la filosofía, y más concretamente los filósofos, están en un constante diálogo con la historia, y en tantos casos, aunque la ignoren, aunque procuren desenrollar su pensamiento a espaldas de ella, al modo de una filosofía de escritorio, igual la historia los

determina. Resulta, por lo demás, casi obvio decir que de la historia no escapa nadie. A lo largo de su decurso ni siquiera la figura arquetípica del anacoreta lo ha conseguido.

La anterior consideración la incluimos aquí con el fin de tener en cuenta que históricamente ha sido necesario soltar las amarras del homo viator cristiano-medieval para recién con la modernidad asistir a esa suerte de encuentro entre una filosofía de los hechos y una filosofía de los ideales (o, para decirlo más compactamente, entre una filosofía fáctica y una filosofía idealista). Diríamos que en la modernidad esto tiene que iniciarse con un parejo acercamiento entre trascendencia e inmanencia, o si se quiere, para decirlo de otra manera: con una inmanentización de la trascendencia. En la modernidad, la figura señera e inicial aquí es Giordano Bruno, y luego siguen Spinoza, Leibniz y el propio Hegel. Con todo, precisemos que la balanza se inclinará en cada uno de los mencionados filósofos hacia el ideal, pero siendo éste uno más cercano al mundo, incluso realizándose en él. Es lo que resalta en la "vinculación" de Bruno, en el *conatus* racional de Spinoza, en la monadología de Leibniz, o en el espíritu universal de Hegel.

4

Como ya hemos dicho, tanto la historia, propiamente tal, como la historia de la filosofía no corresponde entenderlas simplemente desde la vertiente "oficial", que se apoya en ideales, sino también desde la vertiente "disidente", que afirma en general que no habría alternativa con respecto a un agon desregulado, que esto es lo dado, que esto es lo real, el *factum brutum*, y que frente a ello no habría alternativa. Incluso Karl Jaspers se percata claramente de esto cuando aborda, por ejemplo, en Filosofía, II Parte, "Esclarecimiento existencial", la lucha (*Kampf*) como situación límite. A nivel de mero *Dasein* que somos habitualmente, este "ser nada más que ahí" (*bloss da zu sein*) estamos justamente, por de pronto, en la mera lucha por sobrevivir (tendiendo entonces a ser relativamente pasivos), mas luego se trata de la lucha por crecer, aumentar, progresar (y entonces somos eminentemente activos). En este ámbito (o territorio) se nos abre un horizonte, con todas las características del desafío, y que las siguientes palabras expresan adecuadamente:

> "Que yo vivo, descansa sobre la lucha victoriosa de mis antepasados; que yo sea derrotado, se mostrará con ello que en el

transcurso de los siglos nadie me conoce a mí como un antepasado" (Ph, p. 235).

Y, agreguemos que, si, por ejemplo, como chilenos recordamos también como héroes a "derrotados", como Arturo Prat, es en razón de que en un nivel existencial más profundo la derrota se transfigura en victoria.

Que Jaspers incluya la lucha como una de las "situaciones límite" resulta esclarecedor respecto a cierta inevitable desregulación del agon, que se presenta además en la historia, sin tregua ni descanso. El ejemplo del madero en el mar ilustra esto:

> "A fin de cuentas, cómo podría cegarse uno de cara al hecho de que reiteradamente se presentan situaciones que sólo por encubrimiento se distinguen de ambos náufragos que sólo disponen de un madero, único medio de su salvación: si el madero sólo puede sostener a uno de ellos, entonces ambos deberían morir, o bien en la lucha sólo uno triunfar, o bien uno voluntariamente renunciar a la vida" (Ph II, p. 236, tr.m.).[37]

Esta consideración en torno a la lucha como situación límite existencial se condice con el pensamiento de Jaspers de un mundo que a lo largo de toda la historia está siempre en ruinas, entre otros, por la presencia inextirpable e indesmentible del mal, lo que a su vez le da una justificación a una "culpa esencial" (*wesenhafte Schuld*), por cuanto siempre podríamos hacer algo (o algo más) para remediar esa situación.

A su vez, que el mundo esté siempre en ruinas se condice nuevamente con el pensamiento del psiquiatra-filósofo de un desgarro (*Zerrissenheit*) del ser humano, que nunca alcanza una armonía individual o colectiva.

Por lo dicho hasta aquí, da la impresión de que, en vez de estar leyendo a Jaspers, pareciéramos estar leyendo a Schopenhauer (y Schopenhauer pertenece a ojos vista a la vertiente de los "filósofos disidentes" de que hablábamos anteriormente).

37 Aprovecho la ocasión de esta cita para advertir a los lectores de la edición castellana de *Filosofía* (op. cit.), de ciertos graves errores (y muy frecuentes) en la traducción de *Filosofía* de Revista de Occidente (op. cit.). En el caso presente, Fernando Vela traduce del siguiente modo: "Hay que cerrar los ojos al hecho de que constantemente se presenten situaciones que, sólo por virtud de encubrimiento, se diferencian de la de dos náufragos que sólo tienen un madero para salvarse /…/" (Fil II, p. 108). El texto de Jaspers no dice que haya que cerrar los ojos frente a esa situación, sino todo lo contrario: "Cómo podríamos cerrar los ojos /…/" ("Wie sollte man schliesslich sich blind machen /…/" (Ph II, p. 236).

Mas, en lo que concierne a Jaspers, en su pensamiento se asimilan ambas vertientes, aunque tendencialmente la balanza entre ambas se inclina hacia la vertiente "oficial".

Por otra parte, hay un reconocimiento de que la lucha también se libra en un plano espiritual superior, el de las ideas (que son concebidas como frutos del espíritu, *Geist*), y, habría que decir, esa lucha por lo general se da en términos de un agon regulado.

5

Es patente que el pensamiento del equilibrio, de procedencia griega, en particular, de Empédocles, y luego de la filosofía ateniense de Sócrates, Platón y Aristóteles, es clave en lo que atañe a la regulación agonal. Sobre todo, en Aristóteles destaca el cosmocentrismo en la concepción del equilibrio que está pensado al modo de la proporcionalidad en los procesos cósmicos (cuánta luz y agua necesita la planta, etc.) y ella constituye el fundamento ontológico de la justicia (Libro V de *Ética a Nicómaco*).

En el caso de Platón, este pensamiento adopta peculiares e inesperados giros. En el Libro III de *Leyes,* Platón cita, por boca del "Ateniense" la sentencia de Hesiodo: "la mitad es en muchas ocasiones más que el todo". Diría que esta sentencia es la llave maestra para aquilatar el acontecer histórico, en el sentido de que la desregulación agonal conlleva siempre exceso, y exceso porque no habiendo conformidad con lo alcanzado, conquistado, dominado (la parte, la mitad), se procura "el todo", más territorio, más autoridad, más control, más conquista, de reinos, imperios y naciones cuyos monarcas o presidentes, al modo de un Alejandro Magno o de un Napoleón, etc., acaban una y otra vez provocando el derrumbe de lo que construyeron.

La sentencia citada de que la parte es más que el todo es sugerente también como ejemplo de los lugares, los *topoi*, de la retórica de la cantidad versus la cualidad. Lo cualitativo, por ser más cercano a lo esencial, suele poner en entredicho lo cuantitativo. Jamás podría justificarse en términos estrictamente lógico-matemáticos que la parte sea mayor que el todo, pero veamos cómo ello se cumple por de pronto en el ámbito histórico, que es lo que nos enseña Platón. Dice el "Ateniense":

> "Siempre que, desatendiendo a la mesura, se dé una fuerza demasiado grande a los demasiado pequeños – velas a los navíos,

alimento a los cuerpos y autoridad a las almas – todo zozobra y, llenándose de insolencia, unas cosas se precipitan en la enfermedad; otras, en el vástago de la insolencia, la injusticia" (Leg, 691c).

Diríamos que, valiéndonos del ejemplo platónico, el problema que atraviesa la historia agonal de la humanidad es una y otra vez poner velas demasiado grandes en un navío pequeño.

Y, ciertamente también en esto se hace presente el giro platónico de centrar su pensamiento en el alma humana. En definitiva, es a partir de que ella se excede, y pone velas demasiado grandes en su pequeño navío, lo que ocasiona el derrumbe. El "Ateniense":

"¿No es evidente que los reyes de entonces fueron los primeros que infringieron las leyes vigentes y no acordaron con ellos mismos en lo que había proclamado con la palabra y el juramento, sino que la discordancia, aunque parezca sabiduría – destruyó todo, a causa del error y la profunda incultura?" (Leg, 691a).

6

Ahora bien, si nuestra pretensión es obviamente hacernos verdaderamente de un tema tan difícil, como el que estamos abordando, debemos reconocer que la cuestión es más compleja aun, y esto en lo que tiene que ver con el papel que juega la transgresión. A ésta, por lo regular y esperable, la pondríamos del lado de lo que interrumpe cierta normalidad en el acontecer histórico-humano, sobre todo por cuanto nos figuramos de que el mencionado acontecer está determinado por un orden y una organización moral, jurídica, política, y demás. Pero la inquietante pregunta, a que nos invita Slavoj Zizek en su libro *Problemas en el paraíso*, citando al filósofo y periodista británico del siglo XIX, Gilbert Keith Chesterton, nos hace ver la otra cara de la medalla, en el sentido de que es el proceso civilizatorio en la historia el que lleva una y otra vez a cabo la transgresión. Cita de Chesterton, hablando de historias de detectives:

"En cierto sentido nos impiden olvidar que la propia civilización es la desviación de la norma más sensacional y la rebelión más romántica (...). Cuando, en una aventura policíaca, el de-

> tective se queda solo, y de un modo un tanto necio se muestra intrépido entre los cuchillos y los puños de un nido de ladrones, sin duda eso nos sirve para recordar que el agente de la justicia social es la figura poética y original, mientras que los ladrones y asaltantes de caminos no son más que plácidos y antiguos conservadores cósmicos, felices en la inmemorial respetabilidad de los primates y los lobos. El romanticismo de la policía (...) se basa en el hecho de que la moralidad es la más siniestra y osada de las conspiraciones".[38]

Y luego respecto del matrimonio en el mismo tenor:

> "/…/el matrimonio mismo es la desviación de la norma más sensacional y la rebelión más romántica. Cuando la pareja de enamorados proclama sus votos matrimoniales, solos y de un modo un tanto necio e intrépido entre las múltiples tentaciones de los placeres promiscuos, sin duda eso sirve para recordarnos que la figura original y poética es el matrimonio, mientras que los adúlteros y los que participan en orgías no son más que plácidos y antiguos conservadores cósmicos, felices en la inmemorial respetabilidad de los primates y los lobos. El voto matrimonial se basa en el hecho de que el matrimonio es el más siniestro y osado de los excesos sexuales" (ib., p. 8).

Como se observa, curiosamente los argumentos de Chesterton están en la misma línea que el radical cuestionamiento que hiciera Michel Focault de la "normalidad", como también del alcance que tienen las por él llamadas "heterotopías".

Con ello estamos tocando un punto, en relación con el cual se encienden las alarmas: que lo que conocemos como civilización y proceso civilizatorio patentemente en la historia va acompañado de rasgos totalmente contrarios, en rigor "incivilizatorios", en términos de imposición, conquista, violencia, y otros.

38 Zizek, Slavoj, *Problemas en el paraíso*, Barcelona: Anagrama, 2014, p. 7.

7

Aventurémonos a una posible crítica a lo que venimos planteando.

Por de pronto se nos preguntará:

¿Acaso hay, en todo lo dicho, una insinuación de que la propia filosofía es una expresión agonal racional (dando por descontado que la ciencia, la técnica y, por supuesto, la política visiblemente lo son)?

Por supuesto que sí. Y agreguemos que el agon se autorregula, porque es la razón la que lleva a cabo esa autorregulación. Es la razón la que, de forma básica, se puede afirmar como mera astucia, o como pensamiento, en su variable teórica, pero sobre todo práctica. Y ¿qué duda cabe? a la propia filosofía le corresponde un papel primordial en esa autorregulación racional-agonal.

La razón no es una "facultad" meramente abstracta, sino sobre todo reguladora, que interviene en lo anímico, afectivo e instintivo. Y la astucia está ciertamente muy cercana al instinto, y el problema es que, como instancia racional, contribuye poderosamente a su desregulación.

Respecto de lo que sea la elevación de la razón, la más grande respuesta iluminadora la encontramos en Platón, pues se trata nada menos que de la elevación a la trascendencia del mundo de ideas, y en particular del bien, que es uno con la verdad y la belleza. Tengamos en cuenta el "mito de la caverna" en que el Bien sería el "Señor del mundo inteligible" y el sol el "Señor del mundo sensible", e hijo del Bien. Si antes hablábamos de la verticalidad de *Eros*, ahora se trata de que justamente la razón está motivada por el anhelo erótico de lo sublime.

Hemos destacado así el nivel superior racional y el nivel básico de la astucia.

Cabe agregar aquí cierta *ortopedia racional*, esto es, lo sistemático. Dada la índole de lo lógico, que le es intrínseca a la razón, se explaya al mismo tiempo produciendo sistemas, que en general permiten que haya orden y organización, y cómo no, principalmente también ciencia, técnica, economía, derecho. Pero, no es que la sistematicidad sea un arma de doble filo, sino que, como siempre sucede por lo demás, depende de las aplicaciones y el uso que le demos para que resulte de ello un agon racional regulado o desregulado. En cuanto a la mencionada sistematicidad del agon desregulado, por algo se habla del crimen organizado en todas sus formas, y los ejemplos en la historia llegan a ser sobreabundantes a tal punto, que en ciertos momentos y épocas parece ser lo que domina.

8

La economía (y preciso, 'economía' no como ciencia, sino en sus efectos prácticos) juega en la mencionada desregulación agonal un papel protagonista, en particular a través de todo lo que va convirtiendo en mercado, por de pronto el mercado de esclavos, de prostitución, de armas químicas, del aborto, de pornografía, pedofilia, y el terrorismo no está exento de esto.

Hoy por hoy los tentáculos del monstruo agonal económico y político han llegado a extremos, de los que nadie habría podido sospechar, partiendo todo por la información inconmensurable que se tiene de cada cual, con una capacidad de almacenamiento mundial rayana en lo increíble: de la vida de cada cual, a estas alturas, se sabe día a día dónde ha estado uno, para dónde viajó, con quien estuvo, cuándo volvió, y demás.

Simplemente damos ya por hecho que al mercado ya nada ni nadie lo detiene: para bien o para mal, y valga como otro ejemplo, si se inició hace décadas la carrera espacial, diríamos que propiamente desde el año 2021 se ha iniciado parejamente el turismo espacial, y los réditos que se proyectan para los próximos años son inimaginables.

Bien sabemos que una de las claves de la economía es la satisfacción de deseos y correspondientes necesidades, y más precisamente, de algo que en principio no constituye una necesidad, pero que luego por causa de la publicidad y un "efecto manada" se torna igual necesario, como al final casi todo lo que en la actualidad adquirimos, desde el automóvil, el refrigerador hasta el celular. El mencionado "efecto manada" es, a fin de cuentas otra de las claves fundamentales de la economía: se trata de un "efecto multiplicador" que se aplica no sólo a los réditos y pingües ganancias, sino desde luego a los propios bienes de consumo, que van llenando escaparates y espacios. Esto equivale pues al efecto aparejado de territorialización del mercado, y ciertamente de alcance mundial.

Al mismo tiempo, el mercado nos incita a cubrir el más amplio espectro de necesidades (de acuerdo con la "pirámide de Maslow"): necesidades fisiológicas (alimentación), de seguridad (física, laboral, de salud), afiliación (amistad, afecto), reconocimiento (respeto, éxito) y autorrealización (creatividad, resolución de problemas).[39] Interesante es aquí considerar que toda vez que se detecta una necesidad, y por ende, una carencia, el

39 Maslow, *Motivation and personality*, New York: Harper and Row, 1970, cap. 4. / Hans W. Möller, *Versuch und Irrtum* (Ensayo y error), Wiesbaden: Springer, 2017, p. 9 ss. En adelante: VuI.

mercado se activa para suplir esa falta.

Agreguemos en este contexto que la pirámide de Abraham Maslow está en directa relación con la concepción antropológica del ser humano como carencia de Arnold Gehlen, que relaciona esa concepción con la sentencia nietzscheana: "El hombre es el animal no establecido".[40] El economista alemán Hans Möller en su libro *Ensayo y error* al respecto y aplicando la pirámide de Maslow:

> "La pirámide de las necesidades es un modelo de la „gradación" o "estratificación" de las necesidades humanas. La jerarquía de las necesidades conduce al ser humano siempre al peldaño próximo más elevado, en tanto haya cumplido con los peldaños de más abajo, esto es, que haya satisfecho las necesidades "más bajas". En otras palabras: con el alcanzar un peldaño aumenta la motivación para ascender al próximo. Los peldaños de la pirámide enseñan que una necesidad del peldaño de más abajo sólo tiene que ser satisfecha, antes de que se haya llegado al siguiente peldaño de necesidad; por ejemplo, quien padece de sed y hambre no tiene (todavía) interés en filosofía o arte. La necesidad (más baja), que es satisfecha, ya no motiva más. Sólo en tanto una necesidad queda insatisfecha, impulsa a actuar. Necesidades insatisfechas movilizan al ser humano a reflexiones y disposiciones, conduciéndolo a emprender desafíos económicos, para adquirir bienes, elaborarlos, producirlos o intercambiarlos, y que él requiere para la vida como "ser carente"; dicho en breve: tener que llevar adelante la economía es un destino antropológico (Biblia, I Libro de Moisés, cap. 3)" (VuI, p. 15).

9

Ahora bien, Huizinga se preocupa de explorar los nexos del juego en particular con el derecho, la guerra, el arte, incluso la religión (como ya hemos destacado). A esos nexos se agrega el saber, y dentro de él, lo relativo a la filosofía, a propósito de lo cual, habla específicamente de un agon filosófico:

40 Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997, p. 10. / Ed. Cast.: *El hombre. Su naturaleza y posición en el mundo*, trad. de Fernando Carlos Vevia, Salamanca: Sígueme, 1980.

> "El elemento agonal de la filosofía arcaica se muestra, según me parece, de un modo particular en el hecho de que se propende a ver en el proceso cósmico una lucha eterna de oposiciones primarias, que radican en la naturaleza de todas las cosas, lo mismo que la oposición china entre el *yang* y el *yin*. Para Heráclito la guerra es la madre de todas las cosas. Empédocles presenta como dos principios que, desde el comienzo, dominan eternamente el proceso cósmico, el concepto *filia*, amor, y el de *neikos*, discordia. No es, seguramente accidental que esta propensión de los primeros filósofos por una explicación antitética de la existencia concuerde con la estructura antitética y agonal de la sociedad primitiva. Se acostumbró siempre a pensarlo todo en un dualismo de oposiciones y a verlo todo dominado por la competición. Hesíodo conoce todavía la buena Eris, el ansia de pugna saludable, junto a la malévola" (Hl, p. 175).[41]

El agon es en cierto modo la fuerza primordial del ser humano, siendo la historia, a partir de ello, no sólo una historia agonal, sino a la par una historia de las extralimitaciones del agon y de la necesidad de controlarlas, procurando darle un cauce adecuado. En el amplio espectro de la cultura y de nuestra proyección de mundo éste es el papel que le cabe especialmente a la moral, el derecho, la ciencia y la religión. En lo relativo a la política y la economía, el papel que en general han cumplido en la historia ha sido siempre equívoco, por cuanto, en lo concreto, tanto dan pie a que el agon se exacerbe como se controle, equivocidad compartida por lo demás por la propia filosofía (a nivel teórico), y que se hace patente, según vimos más atrás, en las dos vertientes que atraviesan su historia de punta a cabo.

Agregaría que incluso se presenta en ello cierta complementación y que habla de la notable apertura filosófica, como que en su seno conviven ambas vertientes opuestas, la que afirma el hecho y la que afirma el ideal, y cómo el subrayar y remarcar demasiado una de las posturas acarrea consigo el prestar atención a la necesidad de la opuesta. Y esto que sostenemos tiene un claro correlato en nosotros mismos, en nuestra vida diaria, en el sentido de que el regirnos únicamente por los hechos, por lo que sucede de facto, nos lleva a olvidar la necesidad de encontrar una orientación en el ideal, el valor. Recordemos lo que nos dice Ortega y Gasset acerca del

41 Respecto de la última palabra, 'malévola', la traducción alemana, en la que colaborara el propio filósofo, dice 'verderblich', que significa más bien 'destructivo'. El artículo de Nietzsche, "El certamen de Homero y Hesiodo", aborda precisamente estas dos acepciones de Eris (texto al que nos referiremos más adelante).

ideal, dirigiéndose a Victoria Ocampo, en *Estudios sobre el amor*:

> "Si el nombre de ideales quiere dejarse sólo para estos mayúsculos no hay inconveniente con tal de recordar que lo que tienen de ideales no es lo que tienen de grandes, no es su trascendencia objetiva, sino lo que tienen de común con los más pequeños estímulos del vivir: encantar, atraer, irritar, disparar nuestras potencias. El ideal es un órgano de toda vida, encargado de excitarla. Como los antiguos caballeros, la vida, señora, usa espuela. Por esto, la biología de cada ser debe analizar no sólo su cuerpo, sino también describir el inventario de sus ideales. A veces padecemos de una vital decadencia, que no procede de enfermedad en nuestro cuerpo ni en nuestra alma, sino de una mala higiene de ideales".[42]

Por la contraparte, cuando nos enfrascamos en el ideal, esto nos lleva a no tomarnos en serio la fuerza arrolladora de los hechos y la justificación que ellos tienen cuando nos abren a nuevas vivencias y perspectivas. El asunto es entonces que, en nuestro encumbramiento al ideal y al valor, asimilemos el hecho y lo que es de facto, y aunque sea en su manifestación más sombría. Es más, es particularmente revelador el planteamiento de la *Ética* de Max Scheler de que entre hecho e ideal o valor hay una relación dialéctica, puesto que cuanto más falta o escasea un valor en los hechos, como la justicia por ejemplo, tanto más se potencia ésta, y lo mismo habría que decir que sucede esto ante la presencia horrorosa de la guerra, que al tener lugar y prolongarse más de la cuenta o acrecentar el grado de crueldad y destrucción que le acompaña, tanto más peso cobra el valor de la paz.[43]

Del lado de la filosofía de ideales, lo que remata brillantemente en Scheler tiene un poderoso antecedente en el planteamiento kantiano de que un hecho jamás puede contradecir un ideal o valor, en lo que se adelanta también a lo que George Edward Moore propondrá como falacia naturalista, de acuerdo con la cual no estamos autorizados a derivar un *ought* (debe) de un *is* (es) (no porque algo *es debe* ser).[44]

42 Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 11-12.

43 Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid: Rev. de Occ., tomo XI, 1941, p. 311 ss.

44 Javier Sábada, „Ética analítica", en: Historia de la ética, ed. por Victoria Camps, Barcelona: Crítica, 1989, vol. III, p. 164 ss.

Está bien y ciertamente que se justifica esto y está en plena consonancia con el apriorismo kantiano.

Sin embargo - ¿cómo no? – en todo ese planteamiento nos estamos moviendo, como ya decíamos, en la vertiente de la filosofía de ideales, y la contradicción respecto del ideal que plantean los hechos que, casi siempre, es brutal, por cuanto con total desconsideración de lo que se de en un plano teórico (y más encima apriorístico) no ha lugar de cara a lo que simplemente sucede o sigue sucediendo, y aunque se trate de la personificación del horror, lo cual nos presenta un espectáculo (demasiado frecuente en la historia) de lánguidos y pálidos ideales, a los cuales la cruda realidad mira con total indiferencia.

Con todo, a corto o largo plazo reiteradamente se cumple que la insistencia del hecho, cuando ha decaído en la degradación humana, reclama el advenimiento y la puesta en vigencia del ideal. Entre tantos ejemplos, pongamos por caso la cruenta "Guerra de los 30 años", entre 1615 y su término definitivo con el Tratado de Westfalia en 1645.

Como observamos la dialéctica mencionada vuelve a alentarnos y esperanzarnos una y otra vez en nuestras vidas y en la historia. Respecto de nuestra historia agonal, diríamos que de tanta desregulación del agon viene el reclamo y la lucha denodada por una nueva regulación, y en esa regulación hay fuerzas históricas como la ética, el derecho y la religión que cumplen con su papel, aunque debatiéndose por lo general entre moderados éxitos y grandes frustraciones. Y hay que reconocer que ha sido en particular la religión la que de modo más amplio y radical ha demostrado ser capaz de controlar el agon.

Sin embargo, si aguzamos un poco más la mirada, es la filosofía la que de fondo abre los espacios de regulación del agon, por de pronto de la moral, la ética y el derecho.

En el caso de la religión, atendiendo al menos a la religión cristiana, ella se elevó a teología, gracias a la filosofía griega, y arrancando en primer lugar de Platón. Probablemente fue Filón de Alejandría (25 a.C. – 40 d.C.) el primero en abrir los textos platónicos y establecer el nexo con la Biblia. Consideraba a Platón como un Moisés que hablaba griego.[45]

Y ciertamente es la trascendencia, que inaugura Platón, la que mejor nos daría señales del "lugar" en que habita la divinidad. Agustín será quién del modo más acabado expresará esto en su *De civitate dei*.

Tal vez la mirada que más calce respecto de lo que es la filosofía y

45 Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1968, tomo I, p. 255.

su correlativa historia es la que obtenemos al valernos del concepto de apertura (*Offenheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit*) de Heidegger. En el seno de la filosofía conviven en plena apertura, y aunque sea en una tensión sin tregua, una filosofía de los hechos y una filosofía de ideales, que la van atravesando a lo largo de su historia. Es más, en ello se manifiesta un singular paralelismo con la historia de la humanidad, en la que se están enfrentando fuerzas que llevan precisamente esos portaestandartes, con el consiguiente agregado de que por el lado de los hechos el descarrilamiento, la extralimitación y la desregulación del agon suele ser brutal, y que no hay un solo periodo de la historia que constituya una rotunda excepción.

10

Por todo lo que venimos diciendo, y en atención a la *magistra vitae* (la historia, de acuerdo con Cicerón), lo que llamamos "orden" en cada uno de sus momentos y etapas ¿qué es sino un entramado (una maraña) de agon regulado y desregulado a la vez? Y ello no únicamente porque esté siempre presente el crimen, el abuso, la explotación, y demás, sino incluso porque aquello que de por sí debiera apuntar a una regulación específicamente moral, jurídica, política, religiosa, contiene a lo largo de todas las épocas elementos xenofóbicos, racistas, misóginos, clasistas, y demás. La moral, apegada a la costumbre, en cualquier pueblo, incluye varios de esos elementos, cuando no, todos (lo que expresa patentemente un componente desregulatorio en el agon supuestamente regulado).

Como hemos visto, el tránsito del mito al logos conlleva también una compleción y maduración del agon, que se constituye y se potencia de este modo como agon capaz de autorregularse. Desde luego ello tiene también una incidencia en el proceso de individuación del ser humano.

En la etapa anterior de grandes civilizaciones y culturas ancestrales el agon experimentaba más bien una regulación externa que se asumía de modo colectivo, proviniendo ésta de la respectiva moral y religión. Es cierto que moral y religión seguirán cumpliendo ese papel desde la constitución del animal racional en adelante, pero ahora de modo internalizado, y precisamente por parte de un incipiente individuo que va trazando su propio y exclusivo camino, aunque por supuesto teniendo ello a la vez una proyección colectiva. En cuanto a la moral, ella se completará con el nacimiento de la ética, puesto que esta última sólo la puede haber desde el momento que ha nacido un *ethos* individual, o si se quiere, un *ethos* que

precisamente nos individúa. Esto significa que la moral de las costumbres, la moral de una comunidad en particular, desde ahora y en lo que sigue, podrá ser cuestionada con apoyo en el señalado *ethos* individual. Se suele señalar a Sócrates entre los fundadores de la ética occidental. A este respecto, Walter Schulz en *Problemas fundamentales de la ética*:

> "No cabe la menor duda: Sócrates es y permanece uno de los fundadores esenciales de la ética occidental, en tanto él descubre la subjetividad *como principio constitutivo* para el actuar ético. El cuidado del alma nadie se lo puede quitar a otro, se es responsable con respecto a sí y su obrar".[46]

Y agreguemos que este principio socrático de la subjetividad se expresa particularmente en el *daimon* interno que lo orienta en su vida, y que Hendrik Gehardus Stoker destaca como un primer antecedente de la incipiente *synéidesis*, la *conscientia* (ética).[47]

Mucho más adelante en la historia se generará una conciencia humana independiente y autovalente, a saber, con la constitución de un ser humano que se asume y se plantea como centro, estableciéndose así el antropocentrismo moderno que extenderá sus brazos hasta la mismísima actualidad. Pero, ni aun así, con el nacimiento de un *ethos* individual - la conciencia - que, por un par de milenios se la ha vivenciado particularmente desde la fe, o con la modernidad, a partir *de* fundamentos racionales autonómicos, el enfrentamiento del ethos individual con la moral colectiva nunca es suficiente, y se presenta al modo de una tarea inacabable, por cuanto lo que moralmente "se acostumbra" suele ser aberrante en muchos y fundamentales aspectos.

Agreguemos que el *ethos* individual viene siempre de grandes personalidades de la historia de la cultura, de ciertos filósofos, literatos, poetas, y por nombrar sólo algunos de una enorme lista – Platón, Cervantes, Kant, Tolstoi, Jaspers, Mistral – y reconozcamos que, infatigablemente, está la tensión insuperable y que en todo tiempo y lugar siempre seguirá siendo, entre ciertos hechos que, en general son más o menos los mismos, y sólo se combinan de múltiples maneras, y ciertos ideales, indudablemente más perdurables, pero que también se van modificando en su modo de entenderlos.

46 Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética), Stuttgart: Neske, 1993, p. 78, trad. mía.

47 Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn: Cohen, 1925, p. 10 ss.

11

En términos de la autorregulación agonal, iniciada en la antigua Grecia, hay innumerables ejemplos, tratándose a veces de una suerte de cercanía en que se encuentran ambos ámbitos (que ya hemos puesto de relieve), el de los hechos y el de los ideales, así por ejemplo lo que leemos en "El certamen de Homero y Hesiodo" de Friedrich Nietzsche. En este texto filológico del joven Nietzsche, entre 1871 y 1872, texto que es uno entre 5 Prólogos realizados respectivamente para 5 libros no escritos y que el joven Nietzsche dedica a Cosima Wagner, se plantea que hay dos diosas *Eris*, una que es bélica y la otra que, en términos de enfrentamiento, da cabida a la ambición, la envidia, el apetito por el poder, que serían para nuestro pensador claves relativas al desarrollo y el progreso, y a fin de cuentas, incluso del florecimiento de la cultura en su más amplio espectro. Nietzsche nos cuenta que al viajero Pausanias, cuando en Grecia le muestran la obra de Hesiodo *Los trabajos y los días*, advierte con admiración que esta obra aborda la mencionada distinción entre las dos diosas *Eris*, que podrían describirse, con apoyo en el propio Nietzsche, como que son una de la discordia y la otra de la envidia. Veamos qué nos dice el filósofo del martillo de estas dos diosas:

> "Una de estas diosas merece tantas alabanzas de los inteligentes como la otra censura, pues cada una de ellas tiene una disposición de ánimo distinta. Una de ellas predica las disputas enconadas y la guerra, ¡la crueldad! Ningún mortal puede soportarla, y sólo se le tributa culto bajo el peso de la necesidad y por el decreto de los inmortales. Ésta, como la más vieja, engendra la negra noche; pero la otra fue puesta por Zeus, que dirige los destinos del mundo, sobre las raíces de la tierra y entre los hombres, porque era mejor. También se encarga de impulsar al hombre desdichado al trabajo; y cuando uno ve que el otro posee la riqueza de que él carece, se apresura a sembrar y plantar y proveer su casa; el vecino rivaliza con el vecino, que se afana por el bienestar de su casa. Buena es esta Eris para los hombres. También el alfarero odia al alfarero y el carpintero al carpintero, el mendigo al mendigo y el cantor al cantor."[48]

48 Nietzsche Friedrich, Obras Completas vol. I, *El certamen de Homero*, Madrid: Tecnos, 2011, pág. 564.

Extraordinario pensamiento éste de Nietzsche, de acuerdo con el cual se subraya el carácter erístico del ser humano, vale decir, ya sea de enfrentamiento bélico o de disputa, polémica, incluyendo ello varios que habitualmente son considerados como vicios, como la envidia, por ejemplo. Y, sin embargo, en esta segunda *Eris* están prácticamente las claves del desarrollo y del progreso. Y siguiendo con Nietzsche, a propósito de ciertas treguas de la primera *Eris*, a saber, la bélica, es que inclusive surge nada menos que la cultura.

Ciertamente que en Nietzsche hay una visión descarnada del ser humano, que procura evitar cualquier ilusión e idealismo, y en este sentido, la envidia, la ambición, el apetito del poder son considerados simplemente como propios. Es más, ellos son vistos de modo asertivo, como que el ser humano por apoyarse en esas supuestas cualidades, que no son sino una tregua bélica, desarrolla lo mejor de sí y que se traduce en cultura.

Está claro que en una concepción del ser humano como ésta lo más relevante son los supuestos de fondo, a saber, qué o quién es el ser humano, cómo entenderlo, como definirlo. Y es desde luego esa comprensión la que es discutible, siendo el punto en discusión uno ya muy antiguo que remite a la filosofía griega, especialmente a la discusión entre Sócrates y los sofistas - como ya vimos. La pregunta que gravita y que queda suspendida en esos Diálogos platónicos es si el ser humano está determinado ante todo por el afán, el apetito del poder (la posición de los sofistas) o el que lo determine por el contrario su afán de realizar valores e ideales superiores que permitan una convivencia humana armónica.

Habida cuenta
De una historia
Surcada por la doble Eris
Cuán entendible ha sido
El inmovilismo parmenídeo-platónico
De acuerdo con el cual
En aras de preservar
En este mundo de sombras
La perfección de la idea
Tiene que haber hasta un onomaturgo
Como funcionario del Estado platónico
Encargado de nombrar las cosas
Atendiendo a su supuesta esencia inamovible
Y con ello se trata
¿Qué duda cabe?
De someter los hechos al ideal

Pero luego
Desde que Pablo de Tarso
Le fuera a hablar
A los filósofos atenienses
En el Aerópago
Y les cuestionara su dedicación a la filosofía
Puesto que si estaban
Buscando la verdad
La verdad viene a ser
Más bien
La que él les viene a anunciar:
De la revelación
De que Dios, lo Absoluto
Se ha hecho Hombre
Con Cristo, el enviado de Dios Padre
Para darle un sentido
Precisamente a la existencia humana

Pues bien

De aquí en adelante
Comienza a pesar
De modo decisivo
La Teodicea
La preocupación por el mal
A partir de una drástica distinción
Entre bien y mal

VI

Regulación agonal y enfrentamiento del mal

1

Es de todo punto evidente que la regulación ética agonal tiene que afrontar la cuestión de la presencia del mal a lo largo de toda la humana historia. A nuestro juicio ha sido Paul Ricoeur quien más lúcidamente ha abordado esta cuestión en *Finitud y culpabilidad* (op. cit.).

De partida en su análisis él opta por dejar sin nombre su exploración. El nombre que le calzaría, 'teodicea', nos advierte, se circunscribe a un marco cristiano, y nos conduce de inmediato a cierto problema sobre el cual se han propuesto distintas teorías, que tienen que ver con la intrincada cuestión, en principio sin solución, que es la siguiente: si hay un Dios infinitamente bueno, como sería el Dios del cristianismo ¿cómo así permite una y otra vez el mal, incluso el mal atroz?

Dentro de las más conspicuas soluciones a semejante complejo asunto, la teodicea de Tomás de Aquino propone que el mal sería el costo de la libertad, lo que mienta que desde el momento que Adán y Eva comieron del fruto prohibido, fueron expulsados del paraíso, siendo ahora libres, pero teniendo a la vez en todo momento que elegir entre el bien y el mal.

Y la otra teodicea sería la de Leibniz y que corresponde a la doctrina de la armonía preestablecida de origen divino, según la cual todo lo que a cada momento histórico parece malo, y aunque sea el horror mismo, desde la perspectiva absoluta y total de la mónada divina en el transcurso del tiempo encuentra su justificación.

Soluciones éstas que en definitiva nos dejan a medio camino y no acaban de convencernos, desde el momento que se pretende justificar el mal, aun estando en dependencia de la providencia de un dios omnipotente, omnisciente, que es *unum, verum et bonum* (Tomás) y que se rige por la *lex melioris* (Leibniz).

Ricoeur parte por reconocer el enigma del mal, de un mal que siempre "ya está ahí". En atención a la pregunta filosófica que nos hagamos en torno a lo que esencialmente es el mentado mal, a lo más podríamos aventurar que consiste en una negación del ser o de la vida. Pero esto nos deja de cara a nuevas e insolubles complejidades - entre otras cosas, porque, cuando matamos un animal con ciertos propósitos alimenticios, estamos negando una vida.

El pensador francés opta entonces por atender a la materialización del mal, que se da al modo de lo impuro, lo sucio, lo maculado, expresado a la vez directamente como mancha (Fyc, cap. II).

Pero, además, nos dice, que el mal en las culturas ancestrales se presentaba como algo externo, que viene, o más bien sobreviene, asola, arrecia desde fuera, sin que medie culpa alguna, similar a lo que ocurre con las catástrofes naturales, pero tratándose en este caso de asuntos que son de procedencia humana como una violación, ofensa, engaño, robo, traición o crimen. En todos estos casos, sucede que el agente del mal está poseído por una fuerza extraña y externa.

Se nos presenta con ello una sugerente versión de lo trágico, según la cual la tragedia griega, como género literario, es un resultado de algo que se viene gestando de lo que ocurrió in *illo tempore*, vale decir, lo que se relaciona con el destino, esencial a lo trágico de un mal que viene de fuera y que *está siempre ahí* para hacerse realidad en cualquier momento.

En ello se cumple que hay dos etapas de la externalidad del mal: la más primitiva en que, como ya decíamos, simplemente no media culpa alguna, y la segunda en la que ya se asume una culpa colectiva (que coincide a su vez con el modo de ser gregario del ser humano arcaico).

En ambas etapas de la asunción del mal (y por supuesto a la vez del bien) como externalidad, al modo de su materialización como una mala o buena cosecha, estado de paz o de guerra, la secuencia a la que se ciñen las culturas ancestrales es la siguiente:

1. Mal que se materializa como mancha.
2. Temor, que puede ascender a terror o pánico, que ello provoca.
3. El rito sacrificial, que es la clave para superar esta situación.
4. Expiación del mal, como consecuencia del rito.

La secuencia es la misma, ya se trate de una primera etapa primigenia en que no había noción de culpa alguna, o en la etapa posterior de la asunción de una culpa tribal colectiva.

Desde ya destaquemos que justamente en esto último, en lo que concierne a la culpa colectiva, encontramos una gran enseñanza para nosotros, quienes vivimos en el siglo XXI, que enfrentamos el mal al modo del delito o falta que alguien en particular o un grupo cometió, sin preocuparnos en lo más mínimo de que hay fallas sistémicas en la sociedad, sobre todo en los planos económico, educacional, de la vivienda, salud, jubilación, y otros, que están patentemente incidiendo en ello - por de pronto porque una parte considerable de la población mundial está bajo la línea de flotación de la sobrevivencia, y este "mal" lo arrastramos desde lo que conocemos como historia con la aparición de grandes civilizaciones, que generaron un tipo de sociedad esclavista, prácticamente sin excepción.

2

Ricoeur desarrolla una "hermenéutica simbólica", que parte de la base de que el "mito da que pensar" (utilizando esta expresión netamente heideggeriana: *das Bedenkliche*). A mi juicio, en lo que atañe a este punto, y que expongo a continuación, el aporte del pensador francés, prematuramente huérfano, es invaluable.

Como ya vimos, el mito originario del hombre arcaico, el *homo sacer*, que se expresa a través de relatos, casi exclusivamente transmitidos de generación en generación por vía oral, es el mito trágico, que da expresión al mal que siempre ya está ahí.

A partir de ello, la lectura que hace nuestro autor es que se originan mitos como el teogónico, el órfico y el adámico, para enfrentar esta situación. Sin embargo, lamentablemente no hay éxito en esto: el mal persiste tenazmente por seguir estando irremediablemente siempre ahí, y lo espinoso no es que el mal se mantenga incólume a lo largo de todas las épocas, sino que el propio relato mitológico no logra darle una solución adecuada al tema.

Si principalmente en el presente libro hemos interpretado la historia agonal de la humanidad como atravesada de punta a cabo por el binomio hecho-ideal, diríamos que el carácter ideal en este caso no se presenta en el relato mitológico, el cual conserva un rasgo realista apegado a los hechos. Más precisamente, lo que estamos diciendo es que, en el mito teogónico, bien y mal son uno en el origen, en el mito órfico (presente ya en el pitagorismo como en el platonismo) el mal estaría en el cuerpo y la materia, y en el mito adámico (que ha marcado nuestra civilización judeo-cristiana

occidental) el mal ya está incluso en el mismísimo paraíso – la serpiente.

Y luego, como uno más de aquellos aportes invaluables, el filósofo, nacido en Valence, plantea una variante del concepto filosófico de la reiteración o repetición (que juega un papel en distintos pensamientos filosóficos, partiendo por Kiekegaard, y siguiendo con Freud, Jaspers, Heidegger, Deleuze y Baudrillard), y que tiene que ver con el porfiado irle mal a alguien o un grupo ya sea en lo económico, amoroso, laboral, u otro - lo que por supuesto puede sucederle a cualquiera en nuestra época – y entonces reaparece con todos sus fueros el mal como externalidad y destino, justamente porque quien vivencia aquello se siente estigmatizado.

Dicho sea de paso, como podemos atisbar, habría en esto una suerte de guiño para nuestra época, y lo que nos sucede con la singular pertinacia letal del coronavirus que nos afecta, a estas alturas, como especie.

3

Ya hemos dicho que el tránsito del mito al logos equivale a la transformación mayor que ha tenido la humanidad hasta ahora y que junto con surgir con ello la concepción del ser humano como animal racional, se constituye un agon racional que de ahí en adelante determina el curso de la historia. No cabe negar que el periodo del *homo viator* significa hasta cierto punto una interrupción, por el mayor acento en la fe, pero en toda aquella era, que corresponde al medievo, se trata en general de buscar el equilibrio entre razón y fe. Y, cómo no, con el moderno ser humano como centro la razón vuelve a levantar vuelo, y así hasta nuestros días.

Con Ricoeur, y dentro del marco de referencia de su búsqueda del origen y justificación del mal, tiene lugar otra transformación humana radical, a saber, la internalización del mal, a la que le acompaña una desmaterialización de la mancha. De lo que estamos hablando es de la generación en el ser humano de una "mancha inmaterial", que equivale a la culpabilidad – en lo que el alcance de este término proviene, como ya veíamos, principalmente de Jaspers, que nos habla de una "culpa esencial" (*wesenhafte Schuld*), un "ser-culpable" (*Schuldigsein*), e influyendo en Heidegger al respecto, este último hablará en *Ser y tiempo* de la culpabilidad (*Schuldigkeit*), lo cual, en las distintas acepciones mencionadas, se refiere simplemente a la posibilidad ontológico-existencial de contraer culpas particulares, cualesquier que éstas sean.

Si acaso se advirtiera en esto alguna semejanza con la cristiana doctri-

na del pecado original, ésta es puramente externa, puesto que ella se funda en un relato, el del *Génesis*, en cambio la culpabilidad que tematizamos aquí, tiene, al contrario, una fundamentación estrictamente filosófica.

Es a partir de los filósofos alemanes señalados que el filósofo francés toma la noción de culpabilidad, en todo caso, con el aditamento no menor de la perspectiva histórica.

A propósito de ello, la única diferencia con Ricoeur que destacaríamos es que nos parece que el nacimiento de la culpabilidad ya tiene lugar también parejamente con el tránsito del mito al logos, en que asistimos a la generación de cierta interioridad en el ser humano, signada sobre todo por el *ethos* y que corresponde en definitiva a la conciencia ética. En otras palabras, cabe decir que desde entonces juzgamos lo que sucede desde la mentada conciencia – y no únicamente con apoyo en la moral de las costumbres. Vistas las cosas así, lo que se da ulteriormente con el relato del *Génesis* puede ser visto como una radicalización de la culpabilidad.

Y de acuerdo con la perspectiva ricoeuriana ya relevada, nuestro hermeneuta plantea que, desde entonces, desde que ha nacido en nosotros la culpabilidad, nuestro modo de enfrentar el mal como delito (en términos jurídicos), falta (en términos morales) es a través de la aplicación de la ley o norma.

4

Ahora bien, la cuestión decisiva que nos viene a plantear Ricoeur es lo relativo a que el enfrentamiento del mal y que tiene como punto axial la aplicación de la ley, supone el indesmentible revés de la así llamada "maldición de la ley", que el primero en plantear fue Pablo, y que remite a la *felix culpa*: Pablo de Tarso que había perseguido a los cristianos, y en lo que sigue, su conversión trajo consigo un vuelco radical que provocó en él el pecado, esto es, a fin de cuentas, una culpa feliz. "Epístola a los Romanos", 7, 7-14:

> "¿Qué diremos entonces? ¿Qué la ley es pecado? Eso ni pensarlo. Lo que pasa es que solamente conocí el pecado a la luz de la ley. Y así, de hecho, yo no habría tenido noticia de la concupiscencia si no fuera porque la ley me dijo: *No codiciarás*. Y así el precepto fue la ocasión, como el trampolín de cuyo impulso se aprovechó el pecado para despertar en mí toda clase de con-

> cupiscencia. Quiero decir que, sin la ley, el pecado no es más que una palabra. /…/ Hubo un tiempo en que yo viví sin ley; luego, al promulgarse el precepto, revivió el pecado, mientras que yo, en cambio, me veía muerto, produciéndose la paradoja de que los mandamientos que se hicieron para darme vida me acarrearon la muerte. Porque, como digo, el pecado aprovechó la ocasión y el incentivo del precepto para *seducirme* y matarme con sus propias armas. /…/ Así es que la ley es santa, como es santo y justo y bueno el precepto. Entonces ¿una cosa buena se convirtió para mí en arma mortífera? No, no es eso; sino que el pecado, para mostrarse como tal pecado, se sirvió de una cosa buena para propinarme la muerte, de manera que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa apoyándose en el precepto. /…/ Nosotros sabemos efectivamente que la ley es espiritual, mientras que yo soy un ser de carne, vendido como esclavo al poder del pecado" (Fyc, p. 398).

La ley o la norma al plantearse, trazan inevitablemente un límite entre lo permitido y lo prohibido, lo que palpita en las palabras paulinas: "conocí el pecado a la luz de la ley". Es la tensión entre la seducción de lo que hay al otro lado de la prohibición y el mantenerse del lado de acá, desbrozando así el camino para que nazca el "hombre nuevo" en él. Pero, cada prohibición trae inevitablemente un nuevo mal que, más encima, antes de eso, no era tal. De ello se sigue que mientras más leyes o normas creamos, estamos aumentando el mal en el mundo.

Ricoeur propone que estaríamos dominados en nuestra civilización por el "mito adámico" judeo-cristiano que nos lleva a enfrentar el mal de este modo desafortunado.

5

Por otra parte, entra a tallar aquí la cuestión de la imposibilidad de llenar los vacíos de la ley. Nuestras convicciones jurídicas y democráticas nos llevan a enfrentar el mal que sucede en nuestras complejas sociedades a través de un aparato jurídico lo más completo y sofisticado posible.

Foucault nos lleva a reflexionar sobre esto en *Vigilar y castigar*, teniendo en cuenta el abultamiento desproporcionado de códigos civiles, comerciales y penales que, con suerte, sólo un abogado podría conocer.

Ya Aristóteles, en el Libro V sobre la justicia de su *Ética a Nicómaco,* considera que siempre hay espacios que la ley no alcanza a cubrir y que suscitan los así llamados "vacíos de la ley". En el fondo, ello se debe a nuestra consustancial finitud. Hoy en día, por ejemplo, se trata de inmensos vacíos legales que se detectan en torno a todo lo que se muestra en Internet.

Asimismo, esto trae consigo otros fenómenos, como la "atomización de la ley", al diversificarse y referirse a innumerables situaciones; por ello también, se introduce aquí una "lista sin fin de prescripciones menudas", lo que conduce a hablar de un "infinito malo" (Fyc, p. 299-300).

Desde luego, contribuye al mencionado "infinito malo" lo que es atingente a la "maldición de la ley": con el establecimiento de cada norma o ley, y el consiguiente deslinde entre lo prohibido y lo permitido, vamos creando el mal, dando cabida a espacios y posibilidades de mal.

De fondo, el asunto sería acabar con lo que Ricoeur llama la vindicta, la retribución, que precisamente hace que el mal se multiplique, aquello que ya Nietzsche reconociera como el "espíritu de la venganza" (*Geist der Rache*) y que el filósofo del martillo lo viera como una fuerza dominante a lo largo de la historia de la humanidad.

Mas ¿será que no tenemos salida en esto?

Quizás el modo opuesto del hombre arcaico de enfrentar el mal, asumiendo una culpa colectiva, sea algo que nos enseñe, ya que puede ser una postura más sabia. Pero también la doctrina cristiana no sólo del poner la otra mejilla, sino también del amor al enemigo y al pecador. Y, en la misma línea, otra salida viene a ser simplemente el perdón, que en cuanto perdonar seamos todo lo generosos que podamos, y eso curiosamente no nos hace más débiles, sino al contrario, más fuertes, tanto individualmente como en cuanto comunidad o sociedad.

Ricoeur nos enseña pues de modo provocativo los siguientes e inquietantes puntos:

1. Con la retribución no saldremos adelante.
2. La retribución semeja simplemente un velado espíritu de venganza, que no porque esté refrendado por el Estado, se justifica a cabalidad.
3. Con la retribución, al fin y al cabo, sólo ahondamos el mal y lo multiplicamos.

¿No será que la única salida posible es asumir siempre más bien, como

el hombre arcaico, una culpa colectiva como sociedad y que igual tenemos en todo lo que pasa, por terrible que sea, sólo que naturalmente en distintos grados?

6

Hay pues un íntimo nexo y dependencia entre mal y culpa – qué duda cabe. Pero cuando llevamos las cosas tan lejos, como lo que tiene que ver con el pecado original, que supone que eres pecador desde tu propio nacimiento, pero no en el sentido, de la culpabilidad jaspersiana, heideggeriana o ricoeuriana, de la que recién hablábamos, sino en cuanto, simplemente por ser un humano ya has cometido pecado – entre otros aspectos, porque estás fuera del paraíso.

En cierta manera Kafka pone el dedo en la llaga, en lo relativo a esto, con su obra *El proceso*, ya que el asunto ahí es que al protagonista se le acusa de algo, pero no sabe de qué, y está obligado a averiguarlo, sin conseguirlo nunca, culminando esto con la escena final de una suerte de corte suprema (que simbolizaría el juicio final) en que se está debatiendo la cuestión de su inveterada culpa, pero sin que tenga más posibilidades que ver luz debajo de la puerta del tribunal, donde se habrá de dirimir su propia causa.

Cuando atendemos a esta versión literario-filosófica de lo que concierne a los alcances que puede tener la doctrina del pecado original, le encontramos mucho sentido y justificación al pensamiento de la culpabilidad, por cuanto ésta significa nada más que condición de posibilidad de cometer culpas particulares, catalogadas de distinta forma en variadas comunidades de diferentes tiempos y lugares. Lo que nos lleva al extremo de convertirnos en culpógenos es que nos echamos encima un sinfín de casos, situaciones, hechos, conductas, acciones que vinculamos con el mal, siendo frecuentemente ese nexo oscuro, y cuando no, siniestro. Los ejemplos de prohibiciones aberrantes de todo tipo sobran a lo largo de la historia y en la actualidad.

Y te llamo
Para decirte que
Las concepciones antropológicas son
Máscaras, caretas
Que se pone el ser humano
Por supuesto sin darse cuenta
Y que la propia historia
Va haciendo caer
Sin percatarnos que de pronto
Ya nos hemos puesto otra
Y en lo que en el largo periodo cristiano-medieval
De pronto ya teníamos puesta
La máscara del homo viator
De aquella concepción del ser humano
Como peregrino de Dios
Del que estima que la vida no es sino
Un camino de salvación
Y de que estamos aquí nada más que para prepararnos
Para el jucio final

Siento la necesidad
De seguirte contando
Que los logros ingentes
Del animal racional
Son tales
Que el homo viator
No hubiera sido posible
Sin ellos
Es más
Él permite que la religión
Se eleve a teología
Y ese es el motivo por el cual
El conflicto entre razón y fe
Atraviesa todo el medievo
Y se extiende hasta entrada la modernidad
Sucediendo igual

Que en la medida en que nos acercamos
Al viento fresco
De la alborada de la modernidad
La máscara racional se nos funde cada vez más
Con la piel

Y cuando la razón da el salto
Hacia el antropocentrismo
O más precisamente
Cuando antes que eso
Se ve el peligro de aquello
Se desatan las alarmas
Y el homo viator
Funda el Tribunal de la Santísima Inquisición
Para perseguir, castigar, torturar, eliminar
Al que se aparte en lo mínimo
De las cláusulas de la fe
Es la historia de Huss, Bruno, Wickliff
Todo lo cual desemboza a la larga
En que todo el poder de la fe
Se desvirtúa, desvaría, extravía
Ya que aquello que daba lugar a que cualquiera
Hasta el último, el perseguido, el paria, el pecador
Puedan nacer como homo viator
Se ha perdido
Resultando que
Todos estaban invitados a la mesa
Por el anfitrión del *homo viator*
Siendo, por la contracara
El animal racional por definición
Selectivo
Dado que se requiere aquí de destrezas
Que suscitan que la razón
Se exprese siempre al modo del
Agon racional

Pero más que eso
La gran promesa
Fue la de un ser humano
Que se atrevió
A centralizarse

Y esto en el sentido
De poner el centro
Nada más y nada menos que
En sí mismo

VII

El ser humano como centro y el agon

1

Sin duda es el ser humano como centro, que nace con Descartes, con anticipos en el renacimiento y el humanismo, el que abre el gran espacio, diríamos de un centro con un enorme diámetro, donde ha de desenvolverse y crecer el ser humano. Es cierto que ese inicio, si bien es fuerte, al mismo tiempo está lleno de irresolución. Conspira en ello todavía la influencia de la Iglesia con la creación de la Santa Inquisición (en todo caso, ya fundada siglos atrás en 1184 en el Languedoc, al sur de Francia). Ello es motivo de desasosiego e intranquilidad para Descartes y lo convierte en un filósofo de la cautela. El corolario que esto trae consigo es que sus textos hay que leerlos entrelíneas, como las propias *Meditaciones metafísicas*, que están dedicadas "A los Señores Decano y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París", asegurándoles que en ellas también se demuestra la existencia de Dios, con el fin de que el "infiel" encuentre a través de la razón un camino seguro para alcanzar a Dios.

> "He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía, más bien que de teología; pues aunque a los que somos fieles nos baste con creer, mediante la fe, que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural; y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios, que a las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil si no los retuviera el temor de Dios y la esperanza de otra vida".[49]

49 Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alfaguara, 2014, p. 59.

En relación con la tensión entre razón y fe, si en el medioevo, en la época del homo viator, lo primordial se presentaba bajo la figura de la fe, respecto de la cual la razón estaría a su servicio - expresado esto ya por Filón de Alejandría al modo de *philosophia ancilla theologiae*, filosofía, sierva de la teología – desde Descartes claramente comienza a invertirse esa relación jerárquica, ya que la aproximación a lo que sea Dios comenzará a ser desde la razón, su método, y sus propios criterios (como atestigua también el texto recién citado). La secuela que ello irá dejando en los tiempos modernos se habrá de expresar de modo extremo en la propuesta rousseauniana de una religión civil (llevada a cabo por lo demás por uno de los gestores de la Revolución Francesa, Robespierre, inspirado precisamente en Rousseau). En un estilo ciertamente más moderado el derrotero racional lo continuará Leibniz con su pensamiento sobre Dios como la suprema razón suficiente, y luego Kant, especialmente a través de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En esta última se trata de la propuesta de una religión racional o moral, cuyo único contenido sería la ley moral, y contraponiendo ésta a las religiones históricas como cristianismo, judaísmo, islam. Como se observa, las propuestas de Kant fueron tan lejos que recibió una amonestación pública bajo la regencia del rey prusiano Federico El Grande.

En el primer borrador del Prólogo de la mencionada obra sobre la religión dentro de los límites de la razón, Kant replica diciendo que no procede aquella amonestación que la juzga como una intromisión indebida en el quehacer del filósofo:

> «máxime cuando esa intromisión se halla bajo la custodia e incluso la interpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad alguna de razonar, sino tan solo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es la no intromisión en la actividad profesional del filósofo, al pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía; alguno de tales funcionarios debería comprender que no es esa su misión y desistir así de su impertinencia» (Ak. XX, 427-428).[50]

Con todo, y volviendo a Descartes, aunque se trate de un acerca-

....

50 Aramayo, Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid: Edaf, 2001, p. 124 ss.

miento a la divinidad ante todo desde la razón, hay que reconocer que para el filósofo de La Haya la verdad primera y última sigue siendo la de Dios. A propósito de esto, Karl Löwith trae a colación la Carta a Mersenne del 16 de mayo de 1630), que dice:

> "*Il ne faut done pas diré que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car I'existence de Dieu est la premiére et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent etre, et la seule d'ou procedent toutes les autres*".[51]

Pero entonces, ¿por qué motivo convincente ha de justificarse que Descartes sea reconocido como padre de la modernidad?

Walter Schulz manifiesta en *El Dios de la metafísica moderna* una respuesta que hace mucho sentido. Descartes es merecedor de tan ostentoso título, "padre de la filosofía moderna" (y cuando no de la modernidad en su conjunto, que se extiende a todos los ámbitos de la cultura) por el gesto de la duda, por haberse atrevido a ponerlo todo en duda. Schulz nos habla del poder y la debilidad (*Macht und Ohnmacht*) del ser humano humano pensante que precisamente duda, y cómo a través de la duda (del atreverse a dudar) éste alcanza una nueva seguridad:

> "Estamos aquí enfrentando el punto decisivo, y entonces se hace valer comprender el ser unitario de poder y debilidad del ser humano pensante. La res cogitans pone todo en duda, ella porta la duda consigo misma y experimenta que se sostiene a sí misma como algo que duda en el ejercicio mismo de su dudar. Descartes dice por ello que la proposición "cogito, ergo sum" sería idéntica como la proposición "dubito, ergo sum". ¡La seguridad de la res cogitans no es pues otra cosa que el poder dudar! Y en ello precisamente se muestra la finitud de la autoconciencia pensante. Un ente, que como dubitante asegura su ser en y por medio de la duda, es en general un ente al cual le va la seguridad, y que tiene recién que probar su seguridad".[52]

51 Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (*Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche*)., Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 35.

52 Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske, 1982, Cap. "Der "Gott der Philosophen" in der neuzeitlichen Metaphysik", p. 36, trad.mía. / Ed. Cast.: *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961, Cap. "El "dios de los filósofos" en la metafísica moderna".

Digamos a su vez que la razón, que es – entiéndase – la razón del agon, se fortalece con la duda, dado que le permite desenvolverse a paso sostenido, en términos de aseguramiento, verificación, corroboración de cada uno de sus avances.

Tengamos en cuenta que, como *Renatus Cartesius* ha sido uno de los pensadores de la historia de la filosofía más influyentes en todos los ámbitos de la cultura - como Platón, Aristóteles o Kant – ello se confirma también en lo que se refiere al pensar metódico con respecto al método científico (ligado a la duda metódica) que, podríamos decir, constituye la clave primordial de la investigación científica.

Y agreguemos que el gesto de la duda no fue posible bajo el dominio omnímodo del *homo viator*. Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, podría decirse que con el *homo viator* sucedía que la Biblia era el *Texto* y todo lo que podría considerarse como frutos teológico-filosófico medievales, correspondía ser visto nada más que como *subtexto*.

2

Cuando decimos 'antropocentrismo' para cualificar la modernidad, en verdad estamos diciendo lo que ya planteaba Mircea Eliade, esto es, que se está ahora en el desafío de fundamentar el presente desde el futuro, desde nuestros proyectos. Pero, antes que eso, de lo que se trata aquí es de dar un nuevo sentido no sólo a nuestra existencia, sino a todo: a la política, la moral, el derecho, la técnica, la moral, la ciencia. Atrás ha quedado el *homo viator*, que justifica su hacer, su existir desde cierto relato (principalmente dado por la *Biblia*) que viene del pasado. El sentido ha estado entonces en una transcendencia, que con el ser humano como centro se irá vaciando paulatinamente.

Destaquemos también que la expresión 'moderno' viene del latín *modernus*, y que equivale a lo que es de momento, lo actual. El alemán con el término *Neuzeit*, tiempo nuevo (*neu*) o "Nueva Era", subraya todavía más este aspecto, destacando aquí el apetito por lo nuevo (*Neugier*).

Pues bien, respecto del agon, que con el ser humano como centro se encuentra plenamente afirmado – tratándose justamente de un ser humano como centro agonal, digamos ahora que en primer lugar el componente agonal decisivo es justamente el de la centralidad, el gesto de situarse como centro, dejando atrás el teocentrismo medieval del *homo viator*.

Pero luego, y a propósito de la linearización del tiempo, lo que im-

pulsa adelante a esta flecha lineal-agonal-temporal es el hechizo, el encantamiento, la seducción de lo nuevo, de lo siempre, cada vez nuevo, de lo nuevamente nuevo, y que se da en política, arte, ciencia, técnica, moral, filosofía, e inclusive la propia religión.

Mas, nos olvidamos de otro de los pseudópodos del agon, cual es el *afán de lo primero*, o al menos de estar siempre entre los primeros, ya que (recordemos) es sobre todo a partir del afán de sobresalir, que aquello que el agon va dejando como logro y resultado es el progreso, estimándose que todo lo que conoce y piensa es cada vez más acertado y mejor.

Si ya decíamos que el agon griego del animal racional se completaba con la razón, ahora con el moderno ser humano como centro, ha alcanzado toda su potenciación.

Con el afán de dimensionar el alcance de la mencionada centralidad, y atendiendo también a que otro de los pseudópodos del monstruo agonal es lo bélico (donde se ponen a prueba nuestras capacidades) tengamos en cuenta lo que significa "ganar el centro" en una batalla, ya que equivale a lo que ya presagia la próxima victoria.

En todo caso, hay muchas excepciones al repecto, como la Batalla de Cannas, un hito en la historia de la táctica militar, en Apulia, sudeste de Italia, entre Anibal Barca, que comanda el ejército cartaginés, logrando la victoria, y las tropas romanas, dirigidas por los Cónsules Cayo Terencio Varrón y Lucio Emilio Paulo, en el marco de la II guerra púnica, el 2 de agosto de 216 a.C.

A la duda cartesiana, cuyo ejercicio contribuye al aseguramiento de nuestro ser, se le suma la crítica kantiana. Ella permite que la razón se perfeccione al modo de una razón fundamentalmente analítica. Y ello, tal como sucede con el propio *Cartesius*, partiendo por lo que vemos, por los datos sensoriales. No se trata únicamente en esto, como podría leerse con Descartes, de que vemos al sol como del porte de una moneda, sino también de que vemos y observamos que el sol gira alrededor de nuestro planeta. Como posteriormente nos lo hará ver Kant, la cuestión es, por decirlo así – e interpretado a mi manera – que la llamada "realidad" corresponde nada más que a un registro sénsoro-intelectual. En términos kantianos, el sujeto en el acto de conocer, modifica al objeto, por de pronto en un primer nivel sensorial. Es de acuerdo a nuestro registro que vemos los colores que vemos, escuchamos los sonidos que escuchamos, olemos los olores que olemos, y demás, dándose esto a su vez dentro de cierta gradación determinada. En un segundo nivel, de orden intelectual, aquel manojo de datos sensoriales lo ordenamos y le aplicamos categorías, diciendo que esto es causa, aquello efecto; esto es sustancial aquello accidental; eso

es uno, aquello múltiple; esto es real, aquello posible o necesario, etc. La realidad es así una "realidad fenoménica".

Por el modo de concebir Kant la nada hacia fines de la "Estética trascendental", a saber, en el cuádruple sentido de *ens rationis – ens imaginarium – nihil privativum – nihil negativum*, ella actúa como una suerte de guardiana de la realidad fenoménica, nuestro registro sénsoro-intelectual, ya que más allá de ese mundo (a la par) representacional "campea" la nada.

3

Interesante es la cuestión de los anticipos en la historia de la filosofía. Diversos autores hablan del anticipo de esto o de lo otro, por ejemplo, uno muy significativo: las escuelas llamadas "helenísticas" anticipando el existencialismo. O Ricoeur que, de modo extraordinariamente lúcido, destaca anticipos de Heráclito o Nietzsche en el mito teogónico, de Platón en el mito órfico, o de la moral y el derecho que nos han regido bajo el dominio del mito adámico.

Y, al respecto, pero intentando "dar un paso atrás" (*ein Schritt zurück*), como en el pensamiento heideggeriano, está ontológicamente el anticipo *per se*, y que primordialmente permite reconocer la unidad de la filosofía: que ella no sea simplemente una dispersión de discursos, todos simplemente en discusión y en mutuas exclusiones y cuestionamientos entre sí. Pues bien, he aquí un notable anticipo de la modernidad y más encima atendiendo al punto capital que ya se ha planteado: el de la centralidad, el de que el ser humano se asume precisamente como centro. Se trata de la obra *De la dignidad del hombre* (*De dignitate homini*) de 1486 (parte de sus 900 tesis) de Giovanni Pico de la Mirandola, donde, aparte de la centralidad, como se puede observar, se trata además de la concepción del ser humano como *camaleón*, que anticiparía a su vez la idea del ser humano como posibilidad y proyección. Leemos en boca de Yavé, inspirándose en el *Génesis*:

> "Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo

poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. / ¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera! /…/ ¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el Ateniense, en razón del aspecto cambiante y en razón de una naturaleza que se transforma hasta a sí misma, cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo."[53]

4

Con Descartes pues se abre ese gran centro, donde habrá de explanarse el ser humano moderno y, un siglo después, la Ilustración, a lo que se suma el pensamiento de los filósofos contractualistas, como Rousseau, Hobbes y Locke, como por otra parte, y de modo decisivo, con el pensamiento autonómico de Kant.

Como decíamos, el centro ganado por Descartes semeja un centro de un diámetro enorme, pero pasado un par de siglos, con Nietzsche este centro, este amplísimo círculo cuando bien lo auscultamos, cuando – cual buzos – lo vemos bajo su superficie, caemos en cuenta de que es la boca de un cono invertido, tocando el vértice algo que podría aquilatarse como el meollo de la modernidad: el pensamiento de la sentencia de que "Dios ha muerto".

Cabe acotar que la sentencia de la muerte de Dios suscita toda suerte de controversia, ya que, en cierto modo, acabamos por darnos cuenta que la pregunta en torno a su existencia nos hace ver que Dios, tanto como idea como supuesta realidad, es inamovible, en otras palabras, enfocados en la cuestión del origen de todo, de la plenitud de cuanto hay, del ser, la posibilidad de una explicación a partir de Dios, no es algo que podamos remover, y aunque se trate de un pensador lúcido como Nietzsche. De algún modo se

53 http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm

cumple que aquella irónica expresión que dice: Nietzsche: "Dios ha muerto", la hay que contrastar con esta otra: Dios: "Nietzsche ha muerto".

Con todo, si, como ya veíamos, con el ser humano como centro, primero fue la duda cartesiana, luego la crítica kantiana, le sigue a esto la extrema osadía nietzscheana (Ricoeur lo liga con la sospecha) de plantear la muerte de Dios. Diríamos que este osado gesto viene a equivaler a su vez a la cúspide del antropocentrismo – diríamos que es el antropocentrismo llevado hasta sus últimas consecuencias.

Desde luego el aforismo 125 de *La gaya ciencia* es el lugar crucial de la expresión de la célebre sentencia, y destaquemos ahora que ello en atención a que ahí el loco, que entra al mediodía al mercado con un farol encendido, dice también que nosotros somos los asesinos de Dios, que tenemos nuestros cuchillos ensangrentados, y que con ello hemos cometido la más grande hazaña de la historia y, es más, que con esta hazaña recién comienza la historia de la humanidad.[54] Y se infiere también de esto que "historia" sólo puede haber desde el momento que por de pronto el ser humano se asume como su gestor, y esto recién está posibilitado desde la modernidad, desde la pareja asunción del ser humano como centro, y luego con la liberación del dios que actúa como providencia.

Por ello pues, como decíamos, el diámetro abierto por Descartes se ha convertido con Nietzsche en un cono invertido y en el mismo centro, el vértice de ese cono se sitúa el aforismo 125.

Pero, más tarde en la obra de Nietzsche *Así habló Zaratustra* resulta especialmente revelador el discurso de los siete sellos de finales de su III Parte.

Recordemos que Nietzsche se refirió a esta obra filosófico-poética tardía, escrita entre 1882 y 1884, como "Quinto evangelio", y en consecuencia se advierte en ella de punta a cabo un estilo que remeda a los evangelistas, y lo mismo concierne al discurso de los 7 sellos, que se presenta como un contrapunto al relato de los 7 sellos del *Apocalipsis* de las revelaciones de San Juan Apóstol. Tanto los sellos apocalípticos como los del Zaratustra se van abriendo sucesivamente. Mas, unos y otros son radicalmente diferentes, ya que los sellos del *Apocalipsis*, al abrirse cada uno de ellos, lo que se va destapando, liberando, es muerte y cada vez más muerte, desatándose destrucciones, epidemias, oscuridad del Planeta, y demás; en cambio, al irse abriendo los 7 sellos del Zaratustra, lo que se libera es siempre vida y más vida, vida rebosante, vida a destajo.

A su vez, los 7 sellos del Zaratustra constituyen una especie de him-

54 Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid: Edaf, 2007, aforismo 125.

no a la eternidad. Cada uno de ellos va concluyendo con las siguientes palabras:

> "Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, - ¡el anillo del retorno! Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad! ¡Pues yo te amo, oh eternidad!".[55]

Al abrir el primer sello, ¿qué encontramos? Pues, el eterno retorno de lo mismo. Y aunque se trate de que cada sello que se destapa, revela algo hasta ahora oculto y deberíamos contentarnos simplemente con lo que se nos muestra, sin embargo, no podemos evitar preguntarnos por su justificación. ¿Cómo justificar que el primer sello sea el eterno retorno de lo mismo? Diríamos que es la vida, la vida de todo (respecto de lo cual Nietzsche plantea que todo está vivo, no sólo lo orgánico, sino también lo inorgánico), y esta vida inconmensurable se está afirmando a perpetuidad, acompañándole un "supremo sí", un sí a todo, al devenir tal cual es, sin hacer ninguna distinción, y que se debate entre el día y la noche, primavera y otoño, invierno y verano, vida y muerte, siendo la última, la muerte, parte de la vida misma que se está eternamente autoafirmando.

¿Y qué encontramos al destapar el segundo sello? Que Dios ha muerto, que se abre un nuevo camino para el hombre, porque dentro de sus aspiraciones y de todo lo que hace ya no está más Dios al final, como la última de todas sus metas, sino ahora está él mismo, el hombre, el ser humano, sólo que ya no el actual, porque éste, que somos nosotros, tiene que morir también, para que venga el otro al que Nietzsche, por boca del Zaratustra está invocando, el superhombre, *Übermensch*. Y, como nos decía el aforismo 125, nosotros somos los asesinos de Dios, comenzando recién la historia de la humanidad con esta hazaña. La historia anterior, en este sentido, no es propiamente historia, ya que historia hay sólo en la medida en que el propio hombre no sólo la hace, sino que se asume como agente, hacedor, gestor de la historia.

¿Y el tercer sello? ¿Con qué nos encontramos al destaparlo? Pues con algo que también implica un parangón con la Biblia. Al destapar este sello, nos encontramos con que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios (el ser humano como *imago dei*). Es decir, en conjunción con el sello anterior, si ya no está Dios, el Creador, ahora hay un nuevo creador, el

55 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1994, p. 314. En adelante: 'Z'.

hombre, que asesinó al anterior Creador, dependiendo de aquí en adelante toda creación exclusivamente del propio hombre, de nosotros. ¿Y por qué? Pues justamente porque, como creadores, estamos hechos a imagen y semejanza del supremo Creador. Con ello se abre todo un futuro precisamente de creación, agreguemos en todos los ámbitos: arte, filosofía, ciencia, derecho, moral, política.

El cuarto sello es el del *Mischkrug*, lo que se ha traducido como "el jarrón del mosto" y de las especias. Tengamos en cuenta que tradicionalmente se utilizaba en las viñas, el jarrón del mosto, donde se mezclaba la uva, y algo más que pudiera habérsele agregado, como precisamente especias, condimentos. Tal vez, el mejor ejemplo de ello es el vino conocido como *Gewürzetraminer*, en lo que *Gewürze* alude justamente a especia. Lo que esto simboliza, a propósito del cuarto sello, es que hay que mezclarlo todo, la vida con la muerte, la salud con la enfermedad, la luz con la oscuridad, el bien con el mal, y todo lo que parezca negativo en ello: oscuridad, muerte, enfermedad, mal, representa justamente lo que es especia en el jarrón del mosto. En otras palabras, atendiendo al conjunto del pensamiento nietzscheano, éste el cuarto sello del devenir heraclíteo, de los contrarios que se requieren, como vida y muerte, y no puede ser uno sin el otro.

¿Y con qué nos encontramos al destapar el quinto sello? Con la aventura. Si volvemos a los sellos anteriores, advertiremos el alcance que tiene esto. Si en primer lugar hay una vida del ser de todo, de la plenitud que perpetuamente se está autoafirmando, al modo del eterno retorno de lo mismo, si luego, con el segundo sello, tomamos noticia de la muerte de Dios, con el tercero de que estamos hechos a su imagen y semejanza, porque ahora somos nosotros los creadores, si con el cuarto sello, lo que antes estaba separado, ahora lo volvemos a juntar, como era en su origen, la luz con la oscuridad, con el quinto sello se han despejado ahora recién nuestras mentes, para iniciar la gran aventura del ser humano.

¿Y que hay con el sexto sello? Al destaparlo, éste es el del juego. Aquella gran aventura que recién se está iniciando ha de ser lúdica, la haremos como bailando y riéndonos al mismo tiempo, dejando atrás la carga de la gravedad, de la seriedad, del espíritu de la pesantez.

¿Y qué descubre el séptimo, el último de todos los sellos? Pues aquí se inicia recién el regreso del hombre a la Tierra, a este mundo, a su Tierra, a la Madre Tierra, después de que por siglos y milenios estuvo habitando no en éste, sino en otro mundo, suponiendo que en ese ilusorio e imaginado otro mundo estaría el ser y la verdad de todo, teniendo ese otro mundo un solo nombre: Dios, y todo lo que a ello le acompaña, en términos de

una doctrina y una fe que lo respalda, a saber: cielo, infierno, juicio final, vida eterna, todo lo cual para Nietzsche sería simplemente igual a nada, pero que, siendo nada, tiene la peculiar virtud de negar la vida.

A propósito de los alcances de la nada en Nietzsche (tema que se arrastra en la historia de la filosofía a partir del cuestionamiento platónico en *El Sofista* de la simple exclusión (puramente lógica) del no-ser por parte de Parménides), digamos que el filósofo de Röcken viene a ser uno de los más avezados pensadores del nihilismo, puesto que se trata ante todo de que la nada no es simplemente nada, sino que es activa, en tanto que niega al modo de la negación vital, la negación de la vida.

Con ello, ciertamente vamos más allá del alcance de los sentidos de la nada en la *Crítica de la razón pura*, que actúan como una suerte de "guardianes del mundo fenoménico".

A propósito de una supuesta jerarquía ontológica ya sea de la nada o de la negación, Heidegger en *¿Qué es metafísica?* pregunta ¿qué es lo primero, la nada o la negación? ¿Será que hay la nada porque hay la negación? O ¿no será al revés: que hay la negación porque antes y de antemano *es* la nada? Y, si fuera esto último, ello se traduce en la idea de que *la nada niega*.[56]

5

Pero, trayendo a colación varias de estas cuestiones cruciales del pensamiento de Nietzsche, no olvidemos que ante todo él es el pensador de la voluntad de poder, de la concepción no solamente del ser humano, sino de todo lo vivo (y extendiéndose la vida a todo lo que hay) como voluntad de poder, voluntad de un más, de un plus, voluntad de superación.

Y luego está el pensamiento del Nietzsche tardío del eterno retorno de lo mismo, entrando éste en conflicto con la voluntad de poder, problema del que se hace cargo, entre otros, Heidegger. Si todo ha de repetirse tal cual como es, la voluntad de poder como voluntad de superación, es socavada y pierde toda justificación. La salida a este conflicto (que semeja una mutua exclusión) estaría en el *amor fati*, el amor al destino. Con apoyo en el Zaratustra, Heidegger nos recuerda al respecto metáforas como la "suerte del anillo", "bienvenido otra vez", aludiendo con ello a que la voluntad de poder es capaz de sostener el eterno retorno de lo mismo, en cuanto a no sólo no tener objeción alguna a que todo se repita, sino incluso darle la

56 Heidegger, *¿Qué es metafísica*?, Buenos Aires: Siglo XX, 1979, p. 49.

bienvenida y felicitarlo. Del Zaratustra:

> "- como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creativamente en el porvenir y a redimir creativamente todo lo que *fue*" (Z, p. 276).
> "A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo "fue", hasta que la voluntad diga: "¡Mas así lo quise yo! Así lo querré" - / - esto es lo que yo llamé redención para ellos. Únicamente a esto les enseñé llamar redención" (ib.).

Y en conjunción con esta salida al señalado conflicto se trata en definitiva del eterno retorno de la propia voluntad de poder, que anima a todo lo que hay, a todo ente.[57] (Lo que equivale, por cierto, a una nueva expresión de la *coincidentia oppositorum*, que atraviesa la historia de la filosofía desde Heráclito en adelante).

Respecto del conflicto en cuestión se han barajado soluciones que son principalmente de carácter existencial, cosmológico, e incluso matemático. La que se apoya en el *amor fati* sería de un orden existencial (y ciertamente que tiene su intrínseca justificación).

A nuestro juicio, se trata de hacer valer especialmente la solución de orden cosmológico, en el sentido de que, cómo no, desde el momento que nuestras existencias transcurren entre el día y la noche, entre sueño y vigilia, luz y oscuridad, bien y mal, salud y enfermedad, vida y muerte, circulando de una estación del año a otra, ya con eso advertimos que existimos en el mentado eterno retorno de lo mismo.

6

Y en este punto tenemos que agregar algo más:

La filosofía del juego (la base para explayar una filosofía lúdica de la historia) nos hace ver que, en relación con el eterno retorno de lo mismo se hace presente el juego de azar o destino, ya que en él estamos en juego, y lo estamos en todo momento, sin tregua ni descanso.

Se suma a ello que lo que llama Nietzsche "voluntad de poder" viene a equivaler a un modo de entender el juego agonal que primordialmente nos determina como *homo ludens* a lo largo de la historia, estando éste

57 Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000, II tomo, IV ss.

precisamente siempre en juego en el juego del ser, y por consiguiente, inevitablemente expuesto a la ventura y la desventura. En el Zaratustra se presenta esto incluso como ligado a la idea de sacrificio:

> "y yo amo a los que no quieren preservarse a sí mismos. A quienes se hunden en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado" – (Z, p. 278).

Se trata del pensamiento de hacerse uno con el destino, incluso con el alcance de que uno mismo sea el destino. Lo determinante aquí es una voluntad, la suya propia (de Zaratustra) que se ha vuelto necesidad, destino. De este modo también habría que entender lo trágico: a saber, como voluntad trágica forjadora del destino, destino que sería, o pasaría a ser también de la humanidad, porque se revela como el camino del hombre. "¡Oh tú voluntad mía! ¡Tú viraje de toda necesidad, tú necesidad *mía*!" (Z, p. 295). A ello le sigue de inmediato la preocupación que asiste al que ha luchado demasiado: que podría caer antes de llegar a la meta:

> "¡Presérvame de todas las victorias pequeñas! / Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás encima de mí! ¡Presérvame y resérvame para un gran destino!" (ib.).

Con ello, en verdad, estamos tocando una cuerda donde radica el punto de quiebre con Schopenhauer, y ello simplemente por la razón de que en este último adopta tal espesura ontológica el estar en juego de las voluntades de vivir particulares sobre el fondo de la voluntad universal (como la barca en la tempestad oceánica, de acuerdo a la metáfora de *El mundo como voluntad y representación*) que entonces lo que más pesa es el pesimismo:

> "Porque, así como en el mar tormentoso, ilimitado hacia todos lados, que levanta y hunde aullantes cerros de agua, sentado va un navegante en su barca, confiado en su débil vehículo; así se encuentra tranquilamente el ser humano singular en medio de un mundo lleno de tormentos, apoyado y confiado en el *principium individuationis*".[58]

58 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986, I, p. 482, trad. mía. / Ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, México DF:

A su vez, el segundo punto de quiebre de Nietzsche con Schopenhauer es también aclaratorio, consistiendo éste en que, a diferencia de la voluntad de vivir, en lo que concierne a la voluntad de poder no hay suspensión. Tengamos en cuenta que en el pensador de la voluntad universal que se individúa como voluntades de vivir particulares y que inaugura el voluntarismo en la historia de la filosofía, al mismo tiempo se bate la suspensión volitiva en el arte, en la mística, y otros (op. cit., I, Libro IV), y que Rüdiger Safranski recalca enfáticamente en su *Schopenhauer*.[59]

Ahora bien, como hay que reconocer que históricamente la voluntad de poder viene a significar la expresión tal vez más descollante del agon, por nuestra parte, y llegados a este punto, reconocemos más cercanía con el pensamiento de Schopenhauer que con el de Nietzsche, puesto que estimamos que la salida a la crisis actual pasa precisamente por una suspensión agonal que, como ya hemos adelantado, de lugar a que se manifieste un juego distinto, arrinconado hasta ahora por el agon, esto es, el jugar a ser otro, y que obliga a ponerse en el lugar del otro.

7

Sin duda hoy por hoy lo que más importa respecto de la concepción del ser humano como *homo ludens* es que con él se abre la salida a la actual crisis, crisis, por lo demás que, cuando verdaderamente la dimensionamos, es la mayor que conocemos de la historia. Si esta crisis se relaciona con la pandemia del coronavirus, de nada sirve lanzar cifras, diciendo que con otras pestes en la historia las muertes fueron miles de veces más – ni hablar de la peste negra que prácticamente diezmó en su época la mitad de la población europea. Desde nuestra perspectiva, ésta es la mayor crisis porque el juego del agon racional, que somos, *se ha jugado,* llegando finalmente a ser patentemente autodestructivo. Es más, hemos derivado en un *final de juego*, y literalmente porque, reconozcámoslo o no, hemos andado a la deriva, sin que, como "humanidad" (esta suerte de problemático universal aristotélico) hayamos tomado las medidas que un agon racional efectivamente autorregulado debería haber tomado hace mucho "rato" en la historia. Y esto fundamentalmente porque quien destruye su casa, no teniendo la alternativa de habitar en otra, está perdiendo la partida y acaba destruyéndose a sí mismo.

FCE, 2013.

59 Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer*, Frankfurt a/M: Fischer, 2006, p. 351 ss.

Mas, es momento de preguntar: ¿Qué es eso de apelar a la "humanidad" a la hora de encontrar una eventual salida? ¿No parece que de inmediato con ello vamos por un descamino? De cara a estas preguntas, y muchas más que pudieran plantearse, se baraja una cuestión decisiva, y que, por supuesto, es necesario traer a colación, a saber, que precisamente cualquier crisis, cuando afecta un grupo, obliga a éste a organizarse, a lograr acuerdos, a actuar en conjunto. Esto es una obviedad. Y, sin embargo, lo que parece tan simplemente obvio de esto, oculta una cara en la que encontramos una clave fundamental: que el momento que vivimos históricamente trae consigo que nos hagamos ahora preguntas por la especie, por la humanidad toda, por el posible éxito o fracaso del proyecto que desde cierto momento en adelante en el transcurso de la modernidad esta singular especie en la Tierra ha llevado adelante. Por esto entonces la apelación a la humanidad, a la especie humana.

Ahora bien, debemos también preguntarnos si acaso esa apelación deba quedarse allí, que el único apelable seamos nosotros mismos. ¿Que con ello estemos dejando fuera a cierta apelación a lo divino? De ninguna manera. Y corresponde agregar al respecto que tal vez una apelación, y más que eso, una invocación, que se eleva a lo divino es parte sustancial de la solución (de la salida). Y aunque no sepamos de qué estamos hablando, e incluso sospechemos que nuestro hablar puede ser vacuo. Por eso mismo, precisemos que a fin de cuentas puede tratarse tan sólo de una invocación al enigma del ser, a ese enigma, el más primordial, originario, esencial de todos: el enigma de que simplemente hay algo y de que somos nosotros, y dentro de ese "nosotros", cada uno en particular. Ya el sólo maravillarnos por el solo hecho de que haya "ser", por de pronto ¿qué lleva por consecuencia? Que agradecemos que cada uno de nosotros seamos, que, por de pronto, el ser es un regalo, es don: el don *de* ser, el don *del* ser ('ser' como verbo y sustantivo). Añadamos aquí que uno de los grandes momentos del pensar heideggeriano es la concepción de ser como don (*Gabe, Gift*) y de cómo el *denken* tendría que ser *danken*, agradeciendo, toda vez que se inicia, el don del ser.

8

Ya decíamos que ha sido el juego agonal, por su cercanía con nuestras capacidades, con lo bélico, con lo masculino, con lo que manda, y demás, que ha acorralado, arrinconado los otros juegos, incluso el de azar o destino, olvidando cuán de fondo estamos siempre más bien en juego, y

en el momento presente este "estar en juego" nos acaba por abofetear la cara, como intentando revivir a un moribundo.

Ni más ni menos que en eso, o algo parecido, cuando no peor aún de lo que expresan esas palabras, nos encontramos.

Y ya decíamos también de que se trata de volver a asumirnos cabalmente como homo ludens, dando recién desde entonces la posibilidad de que se despierte, se anime, se haga presente otro juego, a saber, el juego de ser otro, de simulacro, de roles.

Hay que mencionar aquí, y hasta cierto punto recordar, una cuestión de primer orden, esto es, que desde el momento que el juego es esencialmente sin-por-qué, sin finalidad, también lo es el juego agonal, y aunque sea como agon racional – traigamos a colación el juego de ajedrez, por ejemplo. Por lo tanto, un agon racional con finalidades, objetivos, y demás, ya constituye una desviación, una desvirtuación, aunque – cómo no – necesaria, y precisamente para lograr orden y organización en el mundo que construimos.

Con todo, no podemos taparnos la vista y dejar de advertir que el agon, cuando es y se despliega de modo genuino, supone una suspensión racional.

Pues bien, realcemos también que el jugar a ser otro (en el cual ciframos hoy nuestras expectativas de encontrar una salida a la situación mundial actual - brinda más posibilidades de la mentada suspensión.

Mas, no se trata únicamente de apelar al jugar a ser otro, ya que el propio agon, que preside y enseñorea en la historia mundial, supone, para ser genuino y realizar su máxima potencialidad, un estar volcado a la gran perspectiva, al telón de fondo, al paisaje, queriendo esto decir que lo decisivo no es el medio con que jugamos, en cierto modo, el juguete que, por extensión, puede ser la técnica, la economía o incluso la política (no la gran política), sino el fin último, la idea o ideal (en términos platónicos) que le podría dar una justificación al hacer agonal actual, abocado a toda suerte de cosas concretas, cuando no bagatelas, por despachar.

Y esto lo decimos para marcar un contraste con el agon racional histórico que ha primado, que se inclina una y otra vez teleológicamente a convertir los medios en fines, dejándonos atrapados bajo la red de la técnica, la economía y la política cortoplacista.

En este contexto la enseñanza histórica del homo viator y del ser humano religioso en general ha sido ejemplar, por cuanto se trata de que el quehacer inmediato está absolutamente mediatizado por la trascendencia divina – y esto está dicho con independencia de ser o convertirse en seguidor de alguna religión en particular.

9

Es cierto que la propuesta de asumirse como homo ludens que juega a ser-otro, a ponerse en el lugar del otro y de lo otro, como parejamente el giro radical de la conciencia al parecer peca de idealismo, de cifrar demasiadas esperanzas en el ser humano, sobre todo habida cuenta que supone al mismo tiempo una transformación del *yo*. Y lo que concierne al yo es a todas luces una clave moderna primordial.

Así y todo, con la modernidad probablemente es demasiado aventurado afirmar que asistimos al nacimiento del yo. No obstante, qué duda cabe, sí que asistimos a una poderosísima autoafirmación de él, y justamente con quien reconocemos como padre de la modernidad – Descartes.

¿Pero qué es el yo? ¿Acaso no es una ficción? En nuestra búsqueda por lo que seamos, por lo que sea el yo, y ante todo el yo de cada cual, apelamos a nuestra mismidad. ¿Qué es lo más propio nuestro?

A propósito, es decidor que Jaspers canalice la pregunta por el yo en términos de una búsqueda por el "yo-mismo" (*Ich selbst*) (Fi I, p. 419). Y al final de su indagación encuentra esa mismidad en la posibilidad. Somos ante todo poder-ser, cada cual individualmente. En contraste con ello, lo dado en nosotros, "nuestra realidad" es ser mero *Dasein*, mera existencia, que se la ha entendido y traducido como "empírica". Pero, si se trata al menos de acercarnos a nuestra mismidad, entra aquí a tallar un acto de trascender, acto que supone un salto de lo meramente dado en nosotros, lo que ya somos, a lo que podemos ser, y ahí encontraríamos al yo-mismo, la existencia propiamente tal, la *Existenz*.

Y compete decir además que nuestro yo es esencialmente ficticio (contrastar "De los despreciadores del cuerpo", Z), precisamente porque es puro *poder ser*, queriendo esto decir al mismo tiempo (lo que incumbe al punto de partida de nuestra última reflexión) que en un yo-mismo, *homo ludens* posible y ficticio, está la posibilidad de transformación, de que aflore y se imponga el jugar a ser otro y logre contener la fuerza histórica arrolladora del agon.

En resumidas cuentas, diríamos que la salida a la crisis actual está en el homo ludens, en tanto éste es afín a la posibilidad y convive con la ficción. El sujeto narrativo de Paul Ricoeur apunta en la misma dirección. Recordando el filósofo francés que aquel pensamiento se plasmó primero en su obra *Tiempo y narrativa*, nos dice:

"Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa,

sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción. Según la precomprensión intuitiva que tenemos de este estado de cosas, ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se le aplican modelos narrativos – tramas – tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)?".[60]

A propósito de esto, anotemos que nos interpreta más la concepción jaspersiana, y posteriormente heideggeriana, del ser humano como posibilidad y proyección, porque destaca acentuadamente la dimensión futura, que no la del pasado (como la del sujeto narrativo ricoeuriano, que corresponde, al mismo tiempo, a un *homo narrans*). Como que lo esencial humano es mucho más lo que podemos ser que lo que ya somos. Con todo, lo que resulta particularmente relevante aquí es que la dimensión ficcional de lo humano, y de la concepción del homo ludens en particular, se hace patentemente presente no sólo en nuestro poder-ser, nuestro ser-posible futuro, sino también en nuestro pasado, en lo que ya somos, que está narrativamente constituido, y agreguemos, "tejido", y cuando no, incluso creado.

60 Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, p. 107.

Ya Aristóteles considera
Que obviamente el ser humano
Más se inclina a ser amado
Que amar
Pues es ahí
Donde
El genuino cristianismo primitivo
Entra a tallar
Para hacer aparecer
De la tosca piedra
El auténtico ser humano
Aquél que tiene que completar
Su proceso civilizatorio
Regulando su agon
Para no quedar atrapado
En las miasmas
De lo nada más que semejante a mí
A mi grupo, mis cercanos
Sino abrirme a abrazar
Al otro, desemejante
Lejano, extraño, foráneo

Y es sobre todo
Con respecto a lo otro
Extraño, distante, disímil
Que se plantea un desafío
Que es en primer lugar
Para la ética

VIII

Ética afirmativa versus ética negativa

1

Cuando hablamos de regulación agonal, estamos hablando de regulación ética agonal. Pero, asunto que puede sorprender y espantar a más de alguno, la ética conlleva en su seno su propia negación, en lo cual se nos muestra una vez más el alcance de la dialéctica hegeliana, en el sentido de que los conceptos, como los fenómenos a que se refieren, no solamente no son fijos, sino que portan en su seno su propia negación, lo que permite que se desenvuelvan.

En una entrevista del programa "Sternstunde Philosophie" (La hora estelar de la filosofía), Slavoj Zizek nos presenta un sugerente ejemplo de la negación ínsita en cada fenómeno e incluso en cada vivencia. Recuerda que cuando niño en Eslovenia, un país-satélite en aquella época de la URSS, va a un almacén a preguntar si finalmente tienen ahora mantequilla, y el tendero le contesta que éste es el almacén donde no hay aceite, y que aquél donde no hay mantequilla se encuentra al otro lado de la calle. Claro pues, una carnicería, botillería o panadería, incluyen también la posibilidad de que en ellas no haya respectivamente carne, bebestibles alcohólicos o pan.[61]

Pues bien ¿qué hay con esa negación que conlleva la ética?

Una primera respuesta reza simplemente, diciendo que los valores evolucionan, en lo que nos podemos valer de la muy lúcida distinción de Chäim Perelman entre noción y definición Tda, p. 299 ss.). Una cosa, por ejemplo, es el valor de justicia, pureza, honor, belleza (esto es, la noción), y otra es que respecto de ellos se están siempre jugando distintas definiciones en la historia, sucediendo que en cada época alguna de éstas se impone sobre las otras.

La segunda respuesta (por cierto, vinculada con la anterior) es más

61 https://www.youtube.com/watch?v=Lsc1e3pYtRw&t=975s, minuto 4.05 ss.

de fondo todavía, y nos dice que la ética, en tanto ética valórica constituye probablemente la raíz más profunda de la violencia.

¿Cómo así?

Porque equivale a lo que podríamos llamar "ética afirmativa", que supone el establecimiento de valores, y consiguientes juicios de valor o valoraciones que establecen simplemente que tal o cual valor significa algo determinado – y extremándose más las cosas todavía – que la valoración, que se desprende de cierto valor y que se aplica a esto o lo otro, supone que ello simplemente es así.

Pero ¿acaso esto trae consecuencias perjudiciales?

¿Cómo no?

Ello ha afectado a inmensos grupos humanos: por de pronto, la mujer, y agreguemos: judíos, árabes, indígenas, gitanos, homosexuales, etc. – pero también ha afectado a los reinos mineral, vegetal y animal. Justamente el agon, que se desregula se inclina a hacer estas valoraciones y existir en una suerte de mundo de "paquetes valóricos", estableciendo que cosas y personas son así o de cierta manera. Y advirtamos que, en lo que concierne al alcance del agon desregulado, no estamos hablando simplemente de criminalidad, delincuencia, el terrorismo, sino de lo que, en el más amplio sentido, ha sido históricamente el *establishment*, siempre muy apegado a las costumbres de cualquier comunidad.

El primero en advertir que existimos en un devenir dialéctico, en cuanto a que, lo que llamamos 'bien' y 'mal' se requieren mutuamente, fue Heráclito. Pero luego vienen los estoicos romanos del siglo II d.C., en primer lugar, Marco Aurelio y, en segundo lugar, Epicteto, que reconocieron que ese devenir heraclíteo es más bien indiferente a nuestras valoraciones, justamente es *adiaphora*, indiferencia. Ese devenir simplemente transcurre, pasa, sucede. El filósofo-emperador Marco Aurelio:

> "/…/muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y malo, pues no es ni bello ni feo. Porque, efectivamente, no son bienes ni males".[62]
>
> "No consiste tu mal en un guía interior ajeno ni tampoco en una variación o alteración de lo que te circunda. ¿En qué, pues? En aquello que en ti opina sobre los males. Por tanto, que no opine esa parte y todo va bien" (Mam, p. 92).

62 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 1977, p. 63. En adelante: Mam.

> "Elimina, pues, y sea tu propósito desprenderte del juicio, como si se tratara de algo terrible, y se acabó la cólera" (Mam, p. 200). "Unas cosas ponen siempre su empeño en llegar a ser, otras ponen su afán en persistir, pero una parte de lo que llega a ser se extinguió ya. Flujos y alteraciones renuevan incesantemente el mundo, al igual que el paso ininterrumpido del tiempo proporciona siempre nueva la eternidad infinita. En medio de ese río, sobre el cual no es posible detenerse ¿qué cosa entre las que pasan corriendo podría estimarse? Como si alguien empezara a enamorarse de uno de los gorrioncillos que vuelan a nuestro alrededor, y él ya ha desparecido de nuestros ojos" (Mam, 116).

Claro está, con los estoicos se trata ante todo de depurar catárticamente la *mens* (mente), lo que no sucede de una vez, sino que exige una actividad constante, logrando que ella fluya, y se haga una con el flujo universal:

> "Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquella y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la que eres parte" (Mam, p. 62).

En otras palabras, trasunta aquí la peculiar concepción estoica de la libertad en cierta identidad paradojal con su contrario la necesidad y el destino (*eimarmene*), es decir, tú eres libre de hacerte uno con el destino. Y precisamente para averiguar cuál es el destino, o más precisamente, para dónde "va", se requiere de la formación en la sabiduría precisamente estoica. Trasunta también en ello el ya mencionado panpsiquismo y la doctrina del *anima mundi*:

> "Concibe sin cesar el mundo como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y como todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un solo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y contextura" (Mam, p. 192).

2

Lo decisivo a la vez para que tu *mens* fluya con el flujo universal es la *epojé*, la suspensión del juicio.

Con ello tenemos los principales componentes del diseño de una *ética negativa* (en oposición a la ética afirmativa). Esta última es una al mismo tiempo con la ética tradicional que teóricamente y en su ejercicio práctico establece valores, sujetos a ciertas definiciones, y hace valoraciones. Por el lado opuesto, la primera, la ética negativa que, tomando en cuenta el carácter ontológico adiafórico del devenir, suspende el juicio.

Pero este pensamiento ¿no se corresponde con el correlativo binomio de teología afirmativa – teología negativa?

Ciertamente, y habría que agregar a esto que los estoicos fueron los primeros en desplegar lo que más ampliamente podríamos llamar "pensar negativo" con su consiguiente propuesta de lo que proponemos darle el nombre aquí simplemente de "ética negativa".

La teología negativa, si bien con antecedentes en las *Eneadas* de Plotino, fue fundada por el Pseudo-Dionisio, del siglo VI d.C. Y en ese contexto se aplica al propio Dios una "vía negativa", de sucesivas negaciones, de acuerdo con lo cual, a fin de cuentas, Dios es nada, porque es nada de lo que podemos representarnos o concebir. De Dios dice el Pseudo-Dionisio:

> "Subiendo aún más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar, ni tampoco es él decir o pensar, ni puede ser dicho o pensado. Que él no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud; que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo. Que no hay una aprehensión intelectual de él, que él no es ciencia, no es verdad, no es poder, no es sabiduría. No es uno, unidad, divinidad, bondad, espíritu – así como conocemos esto –. No es filialidad o paternidad, ni nada similar a algún ente que conozcamos. Que él no es ninguna de las cosas que no son y ninguna de las cosas que son, y que ninguna de las cosas lo conoce en tanto que es, ni él conoce las cosas en tanto que son; que no hay palabra, nombre o saber

sobre él. Que él no es oscuridad y no es luz, error o verdad".[63]

De lo anterior se desprende que Dios no puede sino ser *deus absconditus* para la teología negativa, que alrededor de unos 8 siglos después encontrará otras cúspides en Meister Eckart y Nicolás de Cusa.[64]

3

La así denominada "ética negativa" en estas líneas, sigue su derrotero histórico con distintas propuestas que, en cierto modo, culminan finalmente en el planteamiento fenomenológico del pensar a-valórico de Heidegger, en concordancia con su *Carta sobre el "humanismo"*.[65]

Sin embargo, hay que reconocer que estamos aquí de cara a cierto extremo, que no resulta precisamente practicable en general, a saber, lo que concierne a la suspensión del juicio valórico, ya que es en situaciones que al menos habría que calificar de especiales en que ello tiene lugar, vale decir, cuando ignoramos qué decisión tomar, cuando meditamos, cuando vacilamos. Y si bien, estas situaciones y las experiencias que tenemos aparejadas con ellas son particularmente enriquecedoras (la meditación, *verbi gratiae)*, lo cierto es que no podemos vivir nuestra vida diaria prescindiendo de hacer juicios de valor, o simplemente valorar esto o lo otro, partiendo por nuestras vivencias más llanas y sencillas: que es preferible cerrar la ventana porque está entrando mucho frío en esta noche invernal, o lo que fuere.

Así las cosas, junto con tener plena justificación la *epojé* estoica y heideggeriana, correspondiendo esto a una ética negativa fuerte, propongo, como contraparte, una ética negativa moderada, que tiene que ver con practicar siempre una actitud de predisposición al retiro de mi valoración, toda vez que valoro algo, o también predisposición a retirar la definición que hasta ahora he tenido de cierto valor.[66]

---

63 Dionisio Areopagita, en*: Mittelalter. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* (Medievo. Historia de la filosofía en texto y exposición, Stuttgart: Reclam, 1982, p.161, trad.mía.

64 Holzapfel, Cristóbal, *deus absconditus*, Santiago: Dolmen, 1995.

65 Heidegger, *Carta sobre el "humanismo"*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000, p. 66 ss. En adelante: Csh.

66 El nombre "ética negativa" está ya propuesto en el libro del autor: Holzapfel, Cristóbal, *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, Santiago: Lom, 2000.

Pero, más allá de lo dicho, lo que nos interesa en el contexto de nuestro actual capítulo sobre los opuestos "ética afirmativa y ética negativa" es por de pronto que esa oposición, esa contrariedad, esa disyunción entre ambas, no es tan fuerte ni decisiva, ya que se trata de fijar nuestra atención en la complementariedad entre una y otra, y esto precisamente en el sentido de que toda vez que valoramos ético-afirmativamente estemos en la predisposición a retirar esas valoraciones, en lo cual reconocemos la justificación incuestionable que tiene precisamente el valorar, concerniendo ello por cierto a cómo nos orientamos en el mundo. Al mismo tiempo, esto se aplica a los propios valores y cómo los definimos: ¿cómo definimos la paz, por ejemplo? ¿acaso una vez más como "paz armada"? Pues bien, se trata también ético-afirmativamente de definir un valor, pero teniendo ético-negativamente la predisposición de retirar esa definición. Y suele suceder en la historia que, por efectos de un conservadurismo y tradicionalismo no únicamente político, sino filosófico, que quedamos adheridos a cierta estructura valórica, tal vez por temor, inseguridad o, diríamos una cierta neurastenia del orden, que pretendemos conservar a como dé lugar ciertos valores, normas y leyes, sin tener en cuenta, como dice Nietzsche en el *Zaratustra*, que luego viene un toro salvaje, que es como un viento de deshielo, y arrasa con todo el orden valórico establecido.

La mencionada ética negativa, entendida así, constituye – a mi juicio – una clave fundamental para las relaciones humanas armónicas y la regulación del agon, y añadiría que es parejamente primordial en lo que tiene que ver con el enfrentamiento de la violencia – y dando por entendido al respecto que únicamente la podremos superar en la medida en que vayamos a su raíz que, ya decíamos, está ligada a una ética afirmativa a rajatabla, que no se complementa con una ética negativa.

4

Como ya decíamos, hay otros momentos ético-negativos interesantes en la Modernidad, así en Nietzsche, aunque no sea en propiedad ético negativo. La concepción de la inocencia del devenir, de lo más allá del bien y del mal, del *amor fati*, como amor al destino tal como es, en términos de plena aceptación, hablan por sí mismos de una visión ético-negativa.

Pero antes que Nietzsche, está Spinoza, que representa una propuesta ético-negativa con un poderoso aporte. Veamos cómo se presenta ella en el conjunto de su pensamiento, que intentamos comprimir aquí en al-

gunos planteamientos fundamentales:

1. El mundo, el cosmos, la naturaleza no se explican sin Dios; las teorías que ofrece la incipiente ciencia en la época del siglo XVII, no son suficientes, como probablemente no lo serán nunca
2. Si hay cosas, si hay mundo, si hay naturaleza o cosmos, todo ello no es sólo obra de Dios, sino que es uno con Dios, es su propio cuerpo.
3. Dios está en todo, y en este sentido, no sólo *todo es en Dios*, sino *todo es Dios*.
4. Todo lo que hay en la naturaleza no sólo no es malo, y aunque se trate de calamidades, de catástrofes, de cataclismos, sino que tampoco es bueno, simplemente no es ni bueno ni malo, vale decir, es como es, y no hay nada más que agregar.
5. Pero, el ser humano está hasta tal punto determinado por la teleología, por la relación medio-fines, que es en función de ello que va suponiendo que esto es bueno y aquello malo, esto conveniente y aquello inconveniente.
6. Este proceder tiene su intrínseca justificación; sólo que los seres humanos olvidaron en ese proceder que habían sido ellos mismos los que habían puesto sus valores a las cosas.
7. Y al poner los seres humanos valores a las cosas, de acuerdo a las finalidades que ellos perseguían, supusieron también que tenía que haber un gran ordenador del mundo, un dios o unos dioses que habían organizado las cosas de esta manera para que ellos, los seres humanos, pudieran de la mejor manera servirse de ellas.
8. Se trata pues de la propuesta de retirar todas esas valoraciones, y de este modo despejar el mundo, de poder verlo así en su más prístina virginalidad.
9. Lo anterior, que estaría en una línea con el estoicismo y posteriormente con Nietzsche y sus nociones de la inocencia del devenir y lo más allá del bien y del mal, trae consecuencias en lo que respecta a la concepción de la divinidad, ya que, si Dios es uno con la naturaleza, a saber es un *deus sive natura*, Dios o la naturaleza, esto significa que es a la vez una única sustancia que simplemente tiene dos atributos: Dios es pensamiento y como naturaleza es extensión.
10. Este dios, así concebido, no puede ser sino impersonal.
11. Lo anterior no implica en absoluto lo que se concibe como panteísmo, ya que éste iguala todo y no distingue lo divino de cualesquiera

cosas, lo que amerita decir lo siguiente al respecto:

> "Ahora quisiera decir algo sobre entendimiento y voluntad, que regularmente le atribuimos a Dios: si pues entendimiento y voluntad le pertenecen a la esencia divina eterna, así hay que entender bajo ambos atributos algo distinto de lo que habitualmente opinan los hombres sobre ello. Porque entendimiento y voluntad, que caracterizan la esencia divina, tendrían que alejarse sideralmente de nuestro entendimiento y voluntad, y podrían a lo más coincidir con aquellos sólo por el nombre; esto es, no de otro modo como la constelación 'can' y el 'can que ladra' se parecen mutuamente" (SpE, I, sentencia 17, trad.mía).

Con todo, y pese a estas precisiones, el pensamiento spinociano, en razón del *deus sive natura*, cabe reconocerlo como panteísmo, y entretanto, pasados un par de siglos, esta doctrina ha ido logrando una justificación onto-teológica cada vez mayor. Y el asunto es que lo divino concebido al modo de una trascendencia que a la vez no es inmanente no convence mayormente.

Pero, lo que interesa de fondo, y particularmente en relación con Spinoza, es cómo sucede ya en la incipiente modernidad, a la altura del mismo siglo de Descartes en que le tocó vivir, el siglo XVII, que se presenta aquí la osada propuesta de un retiro de las valoraciones que hemos dejado caer sobre mundo, sobre cosas y personas (a propósito de lo cual, considero que esto no se ha dimensionado suficientemente en la exégesis filosófica). Los ya recientemente expuestos puntos 4, 5, 6 expresan esto de manera diáfana. Leemos en el "Apéndice" de la Sentencia 36 de la I Parte de *Ética*:

> "Veamos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de entes de razón, sino de imaginación, y así todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones, pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad

que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana".[67]

La modernidad supone pues en su primera etapa, 3 momentos que la potencian decididamente: el antropocentrismo cartesiano, el despejo de mundo spinociano y la representacionalidad kantiana.

67 Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Orbis, 1980, p, 68.

La modernidad
Con todo lo que anticipa
El renacimiento, el humanismo, la reforma
Es como el aura de rosados dedos
Y lo que se ilumina
Con el despuntar
Del nuevo sol
Es la autoconstitución
Por sobre todo cartesiana
Del ser humano como centro
Y cómo con un gesto de libertad sin parangón
En toda la historia
Asistimos a la liberación de política, moral, derecho
Y naturalmente también
De arte, ciencia, religión
Siendo de fondo la filosofía
Desde la última fila
Del teatro del mundo
La que ha estado promoviendo todo aquello

Pero ha llegado la hora
De una nueva configuración
Para lo cual nos valemos
Del término
Acuñado por Nietzsche:

Sección 2

La *gran política* y sus desafíos actuales

Únicamente en el entendido del desafío inquietante y acuciante en torno a qué ser humano, qué sociedad queremos, se presenta lo que Nietzsche pensara como "gran política" (que no la política contingente), lo que demanda, a continuación, abordar temas técnicos, económicos, políticos, a los que se agrega la postmodernidad y el transhumanismo (incluyendo al final en el "Excurso" el ámbito educacional).[68]

68 Teniendo naturalmente en cuenta que el pensamiento nietzscheano, con la propuesta del superhombre, ya es expresión de la "gran política".

I

La técnica como advenimiento del ser

1

Que para Heidegger el ser se revele en nuestra época en el modo de la disposición (*Gestell*), como lo listo para ser utilizado, explotado y consumido, se entiende mejor en el marco del texto *La pregunta por la técnica*, en contraste con modos anteriores de revelación del ser, por de pronto el que le antecede en esta historia del ser, y que se liga con la modernidad, esto es, la relación sujeto-objeto.[69] Y antes ha habido otras revelaciones: de la relación creador-creatura, ligada particularmente al medievo, como la revelación del ser como *physis* en la Grecia antigua. Ahora bien, en la primera revelación, la de la *physis* (de lo que brota desde sí mismo, como un árbol o una roca, *von sich aufgehen*) el ser está más en sí mismo, por decirlo así, se lo considera propiamente en su "otredad". En ese inicio ocurrió el acontecimiento (*Ereignis*), el encuentro entre ser humano y ser. Pero, en la medida en que, avanzando en la historia, el ser se escinde en la relación creador-creatura, cobra mayor relevancia cómo se da esa revelación en relación con el ser humano. En una tercera etapa, la de la relación sujeto-objeto, es patente que aquí el sujeto, el ser humano, ha aumentado significativamente su preponderancia. Mas, en la Era de la técnica, con la revelación del ser como *Gestell* (lo dispuesto) y *Bestand* (lo que consta, lo dado, los stocks, insumos, subsistencias), ello se empodera hasta tal punto que, en cierto modo, induce a que el sujeto humano se postergue nuevamente, dado el carácter preponderante de destino que tiene esta última revelación.

Heidegger distingue claramente (similar a Ortega y Gasset a este respecto) entre una fase artesanal de la técnica y otra más avanzada y sofisticada. Atendiendo a la primera nos dice Jorge Acevedo:

"En *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, sin embargo, introduce

69 Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en: *Filosofía, ciencia y técnica*, editado por Jorge Acevedo, Santiago: Universitaria, 1997.

una división *dentro* de la técnica moderna. Reflexiona sobre entidades técnicas: veleta, aserradero perdido en un valle de la Selva Negra, copa de plata para el sacrificio religioso, brazalete, anillo, viejo molino de viento, viejos puentes de madera que desde hace siglos unen una orilla del Rhin con la otra, casa de campo, jarra de arcilla, rueca de la campesina, noria de los arrozales de China".[70]

Y luego ejemplos de la técnica moderna propiamente tal:

"tractores, automóviles, central energética con sus turbinas y generadores, industria motorizada de la alimentación, industria turística, avión a reacción, estación de radar, central hidroeléctrica en el Rhin, radio, cine, televisión, máquinas traductoras, bombas termonucleares" (ib., p. 184).

Como para advertir la actualidad, y más que eso, la necesidad de apercibirse de los alcances de la concepción de la técnica, si el pensador de la Selva Negra trae a colación ejemplos de la disposición que van desde entidades financieras hasta empresas, agencias de turismo, administración estatal, exploración espacial y sistema educacional, podríamos agregar que al día de hoy la disposición se extiende a internet, clonación, redes sociales, programa algorítmico, criogenización, proyecto de "matar la muerte" de *Silicon Valley*.

Por otra parte, en lo que guarda relación con el *Bestand* (lo que consta), dado que se trata aquí a la vez de insumos, subsistencias, al día de hoy el ejemplo más candente sería el almacenamiento de datos personales, colectivos y toda índole que brinda la computación e internet (los macrodatos). Respecto de cada ciudadano hay registros de sus movimientos no solamente bancarios y financieros, compras, ventas, arriendos, inversiones, sino de sus preferencias, gustos, deseos, como también físicos de desplazamientos, incluyendo viajes a cualquier lugar del orbe terrestre, y acompañándose de fotos subidas al *drive* (la "nube") desde los celulares de cada cual, y todo ello a estas alturas, día a día, a lo largo de decenas de años.

De este modo cada ser humano, como plantea Heidegger, es también parte no sólo del *Gestell* sino del *Bestand*.

....

70 Acevedo, Jorge, *Heidegger: existir en la era técnica*, Santiago: UDP, 2014, p. 283-284.

2

El dominio de lo dispuesto y lo constante se expande a espacio y tiempo. Acevedo sobre lo relativo al espacio:

> "El territorio en general, las comarcas que lo componen, cada paraje, las montañas y las profundidades de la tierra, los mares, ríos y lagos, las selvas y bosques, la atmósfera que rodea al globo terráqueo, y hasta los espacios interestelares – con los cuerpos que contienen –, son asumidos por el hombre de la técnica, *desde ya*, en el horizonte de un uso incondicionado. Por cierto, esta actitud no es en este momento histórico privativa de Europa, su lugar de origen, sino que se ha extendido por el planeta. Y afecta a todo, inclusive lo más insospechado; de un bello paisaje saca provecho la industria turística; del arte, la industria del disco, la cinematográfica o la del ocio; de los sentimientos la publicitaria; la lista podría ser prolongada indefinidamente" (ib., 299).

Y en lo relativo al tiempo, por de pronto, también es parte del *Gestell* desde el momento que el tiempo del calendario y del reloj, máxime cuando se lo modifica, en función de su aprovechamiento productivo.

Ciertamente que la concepción heideggeriana, desenvuelta en *Ser y tiempo*, de que no es que haya simplemente *tiempo*, sino que lo temporalizamos de muy diversas formas desde nuestro ámbito existencial, en el que somos, es de toda relevancia y parejamente que aquello de que la temporalización del tiempo está transida por éxtasis temporales: lo sido, el porvenir y el presente, en el que vivimos y actuamos.

Dentro de las posibilidades de la mencionada temporalización está la que se podría entender como "intratemporalización", es decir, la medición del tiempo, que precisamente se brinda también en la "Era de la Técnica" de descomponer el tiempo en partículas de millonésimas de segundo. Y por cierto esto también arroja una característica actual muy especial. Así en *¿Qué significa pensar?*:

> "Que se cuente hoy, por ejemplo en el deporte, con décimas de segundo, en la física empero con millonésimas de segundo, no significa que con ello aprehendemos el tiempo más agudamente, y así también lo ganamos, sino que este contar es el camino

> más seguro de perder lo esencial del tiempo, de "tener" cada vez menos tiempo".[71]

Entre muchas caracterizaciones filosóficas que se hacen de la modernidad, Heidegger presenta, a este propósito, una muy sugerente, sosteniendo que los tiempos modernos comienzan con la *Un-ruhe*, vale decir, la in-tranquilidad, la in-quietud, y ella entendida precisamente como la pérdida de la quietud:

> "la creciente pérdida de tiempo no está ocasionada por este contar el tiempo, sino que: este contar el tiempo comenzó en el instante en que el ser humano repentinamente llegó a la in-tranquilidad, ya que no tenía más tiempo. Este instante es el comienzo de los tiempos modernos" (ib.).

En relación a las proyecciones de la temporalización del tiempo está la que se conecta con el temple (*Stimmung*), nuestro estar-afectivo, así como recién observamos la in-tranquilidad (*Un-ruhe*), y vinculado con ello, la exaltación, todo lo cual conlleva la impronta temporal de la rapidez, más aun, la vorágine – qué duda cabe, cuando nada más miramos el tráfago de una metrópolis. Como se observa, rapidez o lentitud son otros modos de temporalizar el tiempo – otro gran acierto de Heidegger de atender muy especialmente a ello. Diríamos que el estar-en-el-mundo del *Dasein* está significativamente determinado por ello, y patentemente provoca desvarío cuando la rapidez se impone hasta tal punto, que no permite lentitud ni detención, necesarias para un estar propiamente en nuestro ser.

Con apoyo en Safranski, podemos agregar lo que atañe a la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) como algo relativo al modo como temporalizamos el tiempo y que en particular desde el siglo XIX, con la invención del ferrocarril, de la fotografía y del teléfono hemos ido tomando conciencia de la simultaneidad del acontecer, a la vez como un proceso que se ha ido exacerbando hasta un punto tal que hoy la simultaneidad, a través de internet, la tv y las redes sociales, llega a ser total y de alcance planetario (Zw, p. 86). Y nuevamente ello tiene que ver con aceleración y la heideggeriana alusión a la in-quietud.

En cierto modo, la simultaneidad, que venimos experimentando de

71 Heidegger, *Was heisst denken?,* Tübingen: Niemeyer, 1961, p. 41, trad.mía. En adelante: WhD. / Edic. cast.: *¿Qué significa pensar?,* trad. de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.

manera día a día cada vez más acendrada, provoca a fin de cuentas cierta pérdida de jerarquía en la apreciación del acontecer. Los medios de comunicación y las redes sociales hacen gala de ello de modo exorbitante, mostrando cómo el desliz de algún actor o político está prácticamente al mismo nivel que una masacre, los efectos devastadores de un tsunami o el inicio de una guerra. Lo sucesivo, que al menos va con el paso del tiempo, y aunque sea un tiempo lineal, permite mucho más darse-tiempo para aquilatar, apreciar, sopesar lo que ocurre en nuestro derredor.

Sumemos a lo anterior que la pérdida de la quietud acabó por convertirse en vorágine, trayendo parejamente consigo un tiempo enteramente ocupado no-haber-más-tiempo, tema relacionado con la concepción del "Prometeo cansado" de nuestra época de Bjun-Chul Han, siguiendo en ello derroteros heideggerianos.

3

Con apoyo en Heidegger, el Ingeniero comercial y Doctor en Filosofía Eugenio Correa aborda esto en *La concepción tecno-económica del tiempo*. De entrada, leemos:

> "Entre otros aspectos, nuestra vivencia del tiempo se ve afectada por una tendencia hacia la velocidad y la contracción, de modo que siendo la menos tangible de las dimensiones, se convierte en el más escaso y preciado de los bienes".[72]

Y continúa:

> "Por lo pronto, lo que se nos aparece como próximo al fenómeno de la aceleración y contracción temporal es el orden económico, que impone una lógica productiva en que el tiempo es un factor esencial a tomar en cuenta en vistas del rendimiento. La economía moderna, con su énfasis en la circulación de bienes, divisas y signos, impone un ritmo no sólo al aparato productivo, sino también a las formas cotidianas de existencia. La agenda se transforma en un sistema de administración integral de la vida

72 Correa, Eugenio, *La concepción tecno-económica del tiempo*, Viña del Mar: Midas, 2012, p. 1.

> individual. La pausa, la demora, y sobre todo la meditación no tienen lugar en esta lógica. Se impone una racionalidad económica en el uso del tiempo, toda vez que se lo entiende como un recurso utilizable, y por tanto, aprovechable, que conviene no dilapidar. En este esquema, el ocio y la creación, como advierte Nietzsche "se vuelven sospechosos" (ib.).

Ha sido por sobre todo Heidegger quien ha introducido el tema del aburrimiento (*Langeweile*) hasta el punto de convertirlo en un concepto filosófico insoslayable, y desde la perspectiva de Rüdiger Safranski en su libro sobre el tiempo, el aburrimiento es precisamente clave para aprehender filosóficamente qué es el tiempo.[73] Él parte por concebir al ser humano como *el único animal que se aburre* (Zw, p. 19). Y la cuestión es que el tiempo por lo general se constituye al modo de una *compacta y bien atada alfombra de acontecimientos*, dándose entonces la situación de que, sumidos en el aburrimiento, dejamos de interesarnos por esos acontecimientos y quedamos prendidos en el transcurrir mismo del tiempo. Pues bien, cuando recién Correa nos recordaba que Nietzsche nos advierte cómo ocio y creación se vuelven sospechosos, cómo no, por supuesto también el aburrimiento. El empeño es pues, desde la visión de un "tiempo administrado" (*bewirtschaftete Zeit*) (Zw, p. 86 ss), que a toda costa hay que no sólo preservar, sino fortalecer aquella *compacta y bien atada alfombra de acontecimientos*, base necesaria para una producción efectiva y exitosa.

En este contexto (y volviendo a Heidegger) lo que domina no es un "pensar meditativo" (*besinnliches Denken*) sino un "pensar calculante" (*rechnendes Denken*), acorde con la técnica, el cual, considerando los alcances del término alemán '*rechnen*', incluye diversas actitudes como 'contar con', 'estar a la expectativa de', según precisa el propio autor. De vuelta a la temporalización de la simultaneidad, de la que habla Safranski en su libro *Zeit* (Tiempo), leemos ya en la *Introducción a la metafísica*, obra muy anterior a *La pregunta por la técnica* de 1954, dado que, si bien fue publicada el año 51, proviene de una Lección de Verano del año 35, dictada en la Universidad de Friburgo:

> "Cuando la esquina más recóndita del globo terráqueo haya sido conquistada y convertida en explotable, cuando cualquier suceso en cualquier lugar a discreción y en cualquier tiempo

73 Safranski, Rüdiger, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir mit ihr machen (Tiempo. Lo que él hace de nosotros y lo que nosotros hacemos de él)*, München: Carl Hanser, 2015. En adelante: 'Zw'.

a discreción, se haya vuelto rápidamente accesible, cuando un atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio se pueda "vivenciar" simultáneamente, y el tiempo como historia haya desaparecido de todos los pueblos, cuando el boxeador valga como el gran hombre de un pueblo, cuando las reuniones masivas de millones sean un triunfo – entonces atravesará todo este espectro como un fantasma la pregunta: ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿y después qué?".[74]

4

Llama la atención de que alrededor del año 1932 Jaspers destaque que se habla de crisis en todas partes, la crisis de esto o de lo otro, y por sobre todo la crisis del mundo y de la humanidad toda.[75] Esto nos hace ver que seguimos en lo mismo, que si la crisis ya estaba entonces no hemos hecho sino ahondarla hasta el límite de lo inconcebible, de lo que ni la más aguda ciencia-ficción de un Julio Verne hubiera siquiera podido soñar en sus más extravagantes fantasías: pensemos en la posibilidad *ad portas* del máximo extremo de lo que sería la autorregulación humana y que se traduce a fin de cuentas en autogestación de sí mismo, por ejemplo.

Pues bien, Jaspers habla también de crisis, pero la caracteriza del modo más radical, pues se advierte que como él la entiende toda otra forma de concebirla queda atrás y aparece como secundaria. Él sostiene que la crisis consiste en el hecho de que, desde algún momento en adelante, el hombre se ha propuesto como máxima aspiración un *orden de nuestras existencias empíricas* (*Daseinsordnung*).

Esta sería pues la rotura de la unión entre cielo y tierra que se ha producido. Y resulta que por el camino de esa aspiración a un "orden de la existencia empírica", que se pretende autosuficiente, llegamos al final a convertir al mundo en una fábrica, en una máquina (Heidegger dirá más adelante: en una "estación de servicio"), y podríamos agregar aquí, en un supermercado. En la misma línea están las ideas de Jaspers para caracterizar nuestro mundo como "aparato" regido por una "planificación total":

74 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1953, p. 29, trad. mía. / Ed. Cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1995, p. 42-43.

75 Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 5, trad. mía. En adelante: GSZ. / Ed. cast: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona: Labor, 1955.

> "Este *despliegue del mundo técnico* es lo nuevo, externamente visible, que toca los fundamentos de toda existencia humana y con ello plantea nuevas condiciones. Por primera vez ha comenzado un efectivo dominio de la naturaleza. Si quisiéramos representarnos nuestro mundo como enterrado, así futuras excavaciones, no traerían diversas bellezas a la luz del día, como las de la antigüedad, cuyos adoquines de las calles todavía nos deleitan. En comparación con antiguos tiempos, ya atendiendo a los últimos decenios, se encontraría tanto cemento y fierro, que se advertiría que el ser humano había atrapado el planeta en una red de su aparataje. En relación con todas las épocas anteriores, este paso es tan grande como el primero en relación a la fabricación de utensilios: la perspectiva de una transformación del planeta en una singular fábrica para la explotación de sus materias y energías, se torna manifiesta. El ser humano ha ocasionado, por segunda vez, una disrupción en la naturaleza, simultáneamente abandonándola, para instalar en ella una obra, que ella como naturaleza no solamente jamás habría creado, sino que ahora, más encima, compite con ella en cuanto a poder de efectividad" (GSZ, p. 22, trad. mía).

Y, cómo no reconocer sobre todo hoy a casi noventa años de lo que escribiera Jaspers, de que no hemos sino agrandado y perfeccionado la máquina, la fábrica, el supermercado y que hemos llegado hasta extremos inconcebibles como cultivar grandes porciones de nuestra costas, de "ese mar que tranquilo te baña" en zonas de cultivo de ostiones, en salmoneras y que parece que lo que nos hubiera quedado de los versos de nuestro himno nacional fuera únicamente el que sigue al anterior, que continúa aludiendo al mar como que: "te promete futuro esplendor", y que además ocurre que ese "esplendor" hemos llegado a entenderlo de la manera más mezquina, como que se tratara de una cuestión puramente económica.

Ésta es también pues la *situación espiritual de nuestro tiempo*. ¿Podremos salir de ella? ¿Tendremos la fuerza de salir de ella? ¿O todo se ha agotado ya, y ya no hay más fuerza del espíritu, no quedando más que ir cada vez más en declive en la pérdida del mundo cósmico y del ser humano?

4

Uno de los aspectos cruciales del pensamiento heideggeriano de la técnica es con que con ella tiene lugar un "desocultar provocante" (*herausforderndes Entbergen*), lo que también se podría traducir como "desocultar desafiante", con lo que se da cuenta además de lo que supone también la palabra alemana: no sólo provocar, sino desafiar.

Tras ello palpita el pensamiento de la identidad entre ser y verdad, concepción ésta de la verdad – todavía no suficientemente dimensionada, pese a la profundidad que ella reviste. La tradicional concepción, de origen aristotélico, de la verdad como adecuación entre enunciado y cosa a que se refiere, si se quiere, entre sujeto y objeto, si bien estamos el día completo haciendo uso de ella, no debemos nunca perder de vista que, de fondo, la verdad es siempre verdad del ser, y del ser, por lo general, de esto o lo otro. Supongamos de un "hecho", que se convierte en periodístico (como, por ejemplo, 9/11, el ataque a las torres gemelas) se podrá decir esto, aquello y lo demás, y así lo dicen periodistas, politólogos, historiadores, autoridades gubernamentales, o los propios que causaron el desastre, pero la verdad, que se oculta, como ojos lejanos, en la oscuridad, es simplemente lo que es. Si no hubiera esto, que supone asimismo una orientación, si cada uno de los mencionados sujetos no está plenamente abierto a eso, que no puede sino ser enigmático, lo único que hay es patinar en el hielo y caerse una y otra vez.

Ahora bien, la técnica, *tejne*, también desoculta, razón por la cual ya Aristóteles la emparentaba con la *episteme*, el conocimiento, y su modo de desocultar es activo: en el orden de la *praxis*, del hacer, saca a la luz del día fuerzas, energías, elementos, partículas, todo lo cual va emergiendo del ocultamiento que, dada la actualidad de la técnica moderna, se mantuvo allí, en diversos ámbitos del ser, por cientos de miles de millones de años. Por eso, precisamente la verdad como "desocultar", *aletheuein*, que remite a una de las raíces de la misma palabra: *lethe*, cubierta, velo.

Habida cuenta pues de todo ello y de lo dicho antes también, la pregunta insoslayable que surge a propósito de la concepción heideggeriana de la técnica es la siguiente:

Frente al dominio inconmensurable, y próximo a lo que se entiende por 'absoluto', de la técnica ¿qué podemos hacer? Porque la técnica es manifestación del destino del ser, responderíamos que "nada, absolutamente nada". ¿Y lo que aquí está en juego se traduce nada más que en esa imposición que, por lo demás, corresponde a uno de los sentidos cómo

Heidegger entiende la provocación del "desocultar provocante"?

Pero ¿no habrá otra inesperada posibilidad de enfrentar tamaño problema y aproximadamente responder la inicial pregunta acerca de qué podemos hacer?

La respuesta la encontraríamos en el *Seminario Le Thor* (1969), dado que en ese contexto a Heidegger se le hizo la misma pregunta. Veamos qué respondió:

> "El presente seminario ofrece ya un tipo de respuesta, "y por eso estoy aquí", dice Heidegger. Se trata de que algunos trabajan infatigablemente, fuera de la opinión pública, en mantener vivo un pensamiento alerta acerca del ser, en relación a lo cual ellos saben que este trabajo debe estar dirigido a fundamentar una posibilidad de tradición para un lejano futuro – porque un legado bimilenario obviamente no se le puede considerar como acabado en diez o veinte años".[76]

Es decir, de lo que se trata aquí es de que, al estar entregado a su quehacer, que en este caso, es el pensar, diríamos, poniendo en práctica el pensar meditativo, ya es esto acción (lo que está muy en consonancia con el pensamiento de Jaspers de la "acción interna", y que ya analizaremos). Y agreguemos que quien dice esto es el pensador de la cabaña de Todtnauberg, vale decir, un pensador que desde el retraimiento (y el retraimiento del propio *Seminario Le Thor*) efectivamente está actuando (y actuando cada vez más), pero justamente desde el retiro.

Y, a propósito de retiros, recordemos al filósofo estoico Marco Aurelio cuando llama la atención sobre la necesidad de tantos retiros, cuando en cualquier momento sucede además que simplemente te puedes retirar en ti mismo.

Y si traemos a colación un par de comparaciones más es con el fin de encarar esta cuestión de la máxima relevancia, nada menos, lo que atañe a la pregunta: ¿qué hacer? (no lo olvidemos).

En atención a esto me parece iluminador que el pensamiento de la seducción de Jean Baudrillard, en cierto modo, culmine, en la propuesta de "la seducción de la no-seducción", que corresponde a la "genuina seduc-

76 *Seminar in Le Thor 1969*. *GA* 15: *Seminare*, 1986, p. 352. / Ed. Cast.: «Seminario de Le Thor 1969». En *Filosofía Ciencia y Técnica*, 7ª ed. de *Ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 2019, pp. 208 y 209. Trad. de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel. Edición de Jorge Acevedo Guerra.

ción", la que amplía el campo de ella a la naturaleza, por cuanto, por ejemplo, un atardecer me seduce (aunque obviamente no me esté guiñando los ojos) sino porque su seducción es no intencionada, es de la no-seducción (y lo mismo la seducción de un libro). A veces uno seduce a otro, a pesar de que no lo in-tiende ni lo pretende, incluso ni siquiera sabiendo que la persona seducida existe.[77]

Agregaría a esto que el verdadero pensador seduce de esta forma.

Y una última comparación también decidora:

El relato del *Talmud* que nos recuerda Hannah Arendt, de la "*sancta ignorantia* de los justos", y que dice que estando Yavé decidido a acabar con el mundo, por el mismo creado, debido a la presencia del mal en él, se retracta, porque observando muy bien con su "ojo divino" lo que pasa aquí, advierte que hay 36 hombres justos, pero ellos mismos no lo saben.

77 Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 67 ss.

El antropocentrismo moderno
En que ahora se plantean ideas
Especialmente kantianas
De un agon racional
Que se autorregula autonómicamente
Todo lo cual tiene antecedentes
En la Ilustración
En filósofos librepensadores
De la Primera Enciclopedia
O en los filósofos inspiradores
De la Revolución Francesa
Como particularmente Rousseau
Digo, ese antropocentrismo
Genera a la larga también
Su propio extravío

Crucial viene a ser aquí
El nacimiento con Fichte
Del ser humano activo
Que le encuentra únicamente
Una justificación a la razón teórica
En la medida en que sus representaciones
Ideas, programas, proyectos
Los hace realidad
La razón práctica
Asistiendo con ello
A la máxima potenciación
Del agon racional autonómico
Que ahora se ha vuelto
Definitivamente activo

La concepción de Marx
Del ser humano como trabajador
Habrá de completar esto
Y si bien esta concepción
Habrá de revolucionar

Las estructuras socio-político-económicas
De fondo siempre estará dominando
El agon racional autonómico y activo
Que termina obseso
Con la producción y el progreso
Y más encima
Con el despliegue
Del capitalismo arrollador
A tal punto
De llevar con ello
Al mundo entero
A una crisis
Como no ha habido otra
En la historia
En que llegamos a cuestionarnos
Hasta el imperativo
De seguir creciendo

.

.

II

Regulación o desregulación agonal-económica

1

Arrancando del presupuesto de que somos homo ludens, y que nos asumimos como tales, ha llegado la hora de preguntarnos (más acentuadamente que lo hecho hasta ahora) acerca de medidas concretas que habría que tomar como para inducir a un giro del juego agonal, que nos domina, nos consume y nos lleva incluso al final a *agonizar*, para comenzar verdaderamente a jugar a ser otro.

Nuestro triángulo de nacimiento y muerte nos enseñaba que a la base de él está la desigualdad, respecto de lo cual, y recurriendo al *Enquiridion* de Epictecto, habría de distinguir lo que hay en ello de destino en términos cósmicos, y que el filósofo esclavo-liberto nos invita simplemente a asumir,[78] y lo que sería de procedencia humana. Es respecto de esto último que corresponde emprender una acción al respecto y, entre otros, en el terreno económico, sobre todo atendiendo a que la desigualdad desde los años 80 en adelante, a nivel mundial, ha aumentado de modo exorbitante. Ya un informe del año 1989 del PNUD respecto del PIB señalaba lo siguiente:

> I grupo: el 20% de los más ricos recibe el 82,7% del ingreso total mundial. Y luego en descenso:
> II grupo, el 20% recibe el 11,7%.
> III grupo, el 20% recibe el 2.3%.
> IV grupo, el 20% recibe el 1.9%.
> V grupo, el más pobre, recibe el 1.4%.[79]

78 Epicteto, *Enquiridion*, Barcelona: Anthropos, 1991, Cap. 1.

79 https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2001/12/pdf/wade.pdf

Desde entonces, y ya han pasado más de 30 años, estas diferencias colosales se han extremado aún más (sobre todo durante esta última pandemia), hasta un punto tal que hoy en día más o menos la mitad del ingreso total planetario está en manos de alrededor de 10 bimillonarios, a saber: Elon Musk, Jeff Bezos, Bill Gates, Mark Zuckerberg, Bernard Arnault, Warren Buffet, Larry Elison, Larry Page, Sergei Brin, Mukesh Ambani, que poseen entre USD 84.5 mil millones y USD 177 mil millones – de los 10, 8 son norteamericanos.[80] A su vez, el 10% de los más ricos tendrían a su haber el 90% de ese ingreso. Y el problema no está en primer lugar en que unos pocos sean poseedores de aquellas fortunas inconmensurables, sino de que un vastísimo porcentaje de la población mundial recibe muy poco y está bajo la línea de sobrevivencia, como por otro lado está el dato que, si hubiera un reparto más equitativo, todos tendrían lo suficiente para relativamente vivir sus vidas de forma digna y suficiente.

En lo que se refiere a Chile, leemos en un artículo de Castillo, Miranda y Carrasco de la PUC:

> "El índice de desigualdad de Gini lo ubica dentro de los 15 países con la peor distribución del ingreso a nivel internacional (United Nations Development Programme, 2010)".[81]

En general, podría decirse que estamos ante una desviación de la economía, en su realidad efectiva, y que da lugar, como lo hace Baudrillard, a hablar de *transeconomía*, o de valores económicos que de ser primero de uso, luego de cambio, devinieron finalmente en valores fractales, todo lo cual viene a ser uno de los tantos componentes de lo que pensara el sociólogo-filósofo como *hiperrealidad*.[82] O, dicho más simplemente todavía (y siendo esto por supuesto de alcance mundial) el problema es que en vez de centrar la economía en hacer cosas con el dinero, se comenzó a hacer dinero con el dinero; en otras palabras, pasamos de una economía productiva a una economía financista (cuestión que ya avizorara el propio Marx). A partir de ello, cómo no, se puede explicar que se produzcan colapsos

80 https://www.ekosnegocios.com/articulo/las-10-personas-mas-ricas-del-mundo-2021 Desde 2021 Arnauld pasó al primer lugar, de acuerdo con la revista Forbes, desplazando a Jeff Bezos al II.

81 Juan Carlos Castillo, Daniel Miranda y Diego Carrasco, "Psyke", vol. 21, no. 1, Santiago, mayo, 2012. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282012000100007

82 Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal,* Barcelona: Anagrama, 1995, p. 11 ss. En adelante: Tdm.

económicos como el del 2008, con el fenómeno de las burbujas.

Por supuesto, la economía no es una entidad aislada, y está enlazada particularmente con la política y el derecho y, por lo tanto, el intento de disminuir drásticamente la desigualdad económica va de la mano con la pareja superación de desigualdades jurídicas y políticas que, si no son al mismo tiempo debidamente atendidas y modificadas, nada puede suceder en el plano económico.

Ahora bien, respecto del homo ludens y la economía, esta última goza de la peculiaridad de cierta cercanía tal con lo lúdico que en ella tiene lugar no únicamente el juego agonal que históricamente la ha dirigido, sino el juego de alea (juego del ser en su modalidad de alea), que día a día actúa de fondo en forma acendrada, incluso al modo de una vorágine, en las principales bolsas del mundo – Manhattan, Frankfurt, Londres, Tokio. Y agreguemos al respecto que – cómo no – la economía viene a ser uno de esos ámbitos en el que muy especialmente experimentamos un vivo e inquietante estar en juego, concerniendo esto a cada uno en particular como con respecto al país a que pertenecemos, e incluso a nivel global.

2

Una de las cuestiones que se viene discutiendo muy intensamente en el mundo desde que en 2020 se inició la pandemia del covid-19 es la de las medidas que habría que tomar para enfrentar al letal virus, procurando al mismo tiempo que las cuarentenas a seguir no afecten excesivamente el mercado hasta el extremo de producir un descalabro – ya que, por supuesto, se ha asumido en general de que sin duda lo afectaría, e incluso gravemente.

Como el mentado virus nos lleva a hacernos preguntas respecto del futuro como humanidad – como cosmopolitas, con los alcances Marco-Aurelianos o Kantianos, que ello supone - podríamos decir que lo que se ha presentado aquí es cierta disyunción entre salud y economía que, en términos retóricos, reconoceríamos que tiene claramente la forma del dilema, cuya característica más inquietante, y hasta cierto punto, dramática, es que nos pone no solamente ante alternativas igualmente convenientes (como el mito de Hércules en la encrucijada) sino igualmente inconvenientes. Y tal vez, a propósito de esto, sin entrar a responsabilizar de lo que ha ocurrido con el enfrentamiento del virus, en términos de un embrollo de estrategias y acciones contradictorias, a la Organización Mundial de la

Salud, a gobiernos en particular y sus respectivas autoridades, el asunto de fondo es que hemos tenido que enfrentar aquel *Mefistófeles argumentativo* que es el dilema. La consecuencia final de ello es que, desde que se inició la pandemia el mundo se encuentra como una barca a la deriva.

Ocurre además que el señalado virus nos lleva a preguntarnos como especie respecto del calentamiento global, del cambio climático y la incidencia de nosotros los humanos en ello, de la depredación del medio ambiente, y demás. Y la cuestión es que todo esto no tiene que ver en primer lugar con la técnica (independientemente de la concepción ontológica heideggeriana de ella como advenimiento del ser) sino con la economía. Es cierto que ambas tienen (y deben tener un carácter meramente instrumental), a saber, aunque sea en términos ideales, que deberían estar al servicio de la vida y del ser – y no únicamente del ser humano, y no de ser una y otra – especialmente la economía – una suerte de fin último de la existencia humana.

Por de pronto, esta última es precisamente la cuestión: que lo que es medio o instrumento se convierte en fin.

3

Ante todo, el trastoque de medio por fin, acaecido en la economía, y entiéndase a raíz de la invasión avasalladora del mercado, está conectado con nuestro planteamiento fundamental de la incesante desregulación del agon, la cual en la actualidad ya no es principalmente la guerra, el crimen organizado, la explotación humana-laboral, el imperialismo, u otro, sino particularmente la economía. Y pese a lo evidente que es la diferencia entre economía y mercado, esta distinción necesaria suele ser olímpicamente omitida. La ciencia económica que, en la modernidad, nació con Adam Smith, en estricto apego con la moral y con el propio escocés comienza a prevalecer a la par el apego a la justicia y el bien común, vínculos que, si los vemos en un sentido matrimonial, definitivamente, ya no el mercado, sino la propia economía, y cómo ésta se enseña, particularmente en los últimos 30 años, acabó en un divorcio con aquellos valores.

Notables son al respecto los pensamientos de nuestro economista chileno Manfred Max-Neef, tan sólo cuando tenemos a la vista su libro (escrito en co-autoría con el físico escocés-americano Philipp Bartlett Smi-

th) *La economía desenmascarada.*[83]

Aquí viene al caso traer a colación a uno de los filósofos actualmente más influyentes: el estadounidense y profesor de la Universidad de Harvard, Michael Sandel, y particularmente su libro *Lo que el dinero no puede comprar* y que tiene como subtítulo "Los límites morales del mercado".

La tesis fundamental de Sandel es que hemos transitado en los últimos 3 decenios de una "economía de mercado" a una "sociedad de mercado", lo que se traduce en una suerte de extraterritorialización de la economía, que ha llegado hasta el extremo de determinar prácticamente las relaciones humanas en su totalidad. Todo resulta hoy transable y entra en el mecanismo de oferta y demanda. Pero:

> «Poner un precio a las cosas buenas de la vida puede corromperlas. Porque los mercados no solo distribuyen bienes, sino que también expresan y promueven ciertas actitudes respecto a las cosas que se intercambian. Pagar a niños por leer libros podrá hacer que lean más, pero también les enseña a ver en la lectura una tarea más que una fuente de satisfacción en sí... Contratar mercenarios extranjeros para que combatan en nuestras guerras podrá ahorrar vidas de nuestros ciudadanos, pero corrompe el significado de ciudadanía».[84]

Sandel, de modo similar a Sócrates, opera sobre todo con provocativos ejemplos para probar su tesis. Bajo la influencia kantiana de siempre considerar al otro ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio, los ejemplos nos muestran como ese principio que, al mismo tiempo, es de convivencia humana, se vulnera.

Veamos algunos de esos ejemplos:

1. Con apoyo en la investigación realizada por algún economista, ocurre que a cierta comunidad se le planteó hacerse cargo de ciertos desechos radioactivos, y hubo un plebiscito, resultado del cual fue que más del 50% aprobó esto. Mas, luego sucedió que se procedió a considerar una indemnización a la comunidad, realizándose un nuevo plebiscito al respecto. El resultado

83 Max Neef, Manfred, *La economía desenmascarada*, Barcelona: Icaria, 2014.

84 Sandel, Michael, *Lo que el dinero no puede comprar*, Madrid: Debate, 2013. / El libro de Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar*, sería una suerte de alternativa o réplica al anterior.

esta vez fue sorprendente: la aprobación de la moción bajó a la mitad, al 25%.

La reflexión de Sandel al respecto es que esa baja se explica porque ahora cierta parte de la gente de esa comunidad percibió lo concerniente a la indemnización como un soborno.

Es pues un buen ejemplo como para atender a los límites morales que debe tener la economía. Diríamos con Kant que aquella gente que votó en contra se sintió instrumentalizada, considerada nada más que como un medio.

Y los ejemplos que siguen subrayan también el mencionado límite moral de la economía.

2. En un jardín infantil comienza a suceder que algunos padres van a buscar con retraso a sus hijos, lo que afecta el horario laboral de las parvularias, que tienen que esperar allí cuidando los niños. Entonces, a modo de solución de este problema, se propone un castigo monetario. Resultado sorprendente: los retrasos aumentan en vez de disminuir. Y la explicación de Sandel sería que entran a tallar ciertos supuestos derechos que te daría el que estás ahora pagando por algo. Pero, sin duda, esto está exento de una justificación moral.

3. Cierto padre, con ocasión de la fiesta de matrimonio de su hija, decide contratar a través de la *web* a alguien que le haga un discurso para esa ocasión. Según Sandel esto carece de toda justificación. Es cierto que todos sabemos que los Presidentes y otros dignatarios tienen a asesores que les hacen sus discursos, y todos lo aceptamos. Pero en el caso de un padre respecto del matrimonio de su hija, podemos imaginar lo defraudada que se sentiría ella, si se enterara que aquel sentido y emotivo discurso en verdad no era de su padre, y que él le hizo creer que era el autor.

4.En el Central Park neoyorkino se presentan a modo de "teatro para el pueblo" obras de Shakespeare, y que son gratuitas, pero entonces sucede que se arman colas enormes, lo que da lugar a que algunos más adinerados le paguen a alguien para que haga esa cola, en algunos casos hasta quedándose este último la noche entera allí. Nos recuerda Sandel que en Washington D.C. se

ha llegado a formar incluso agencias que ofrecen una solución para no hacer cola, y relativa a alguna ubicación no sólo en el teatro o la ópera, sino en un Congreso o hasta el en la Corte Suprema.

Nuevamente aquí pues la invasión económica y mercantil de diversas situaciones humanas que, sin duda, a fin de cuentas, degradan lo que entenderíamos como humano.

Y valgan pues estas reflexiones y ejemplos como para mostrar de qué modo, aunque – qué duda cabe – en términos ideales, se puede regular el agon.

4

Como suele suceder con el idioma alemán, nos brinda claves filosóficas muy interesantes: resulta decidor que la palabra *Schuld* signifique tanto 'deuda' como 'culpa'. De hecho, ello plantea un problema de traducción de *Ser y tiempo*, a la hora de abordarse allí la concepción de la conciencia (ética) en el II Capítulo de la II Sección. Tomás Sedlacek, economista checo, profesor de la Universidad de Praga, que fuera consejero del Presidente Vaclav Havel, nos recuerda también otros idiomas en que se presenta el doble significado, incluyendo el arameo. Nos referiremos a continuación a algunas ideas claves de su exitoso libro *Economía del bien y del mal*.

En atención a la cuestión del doble significado de *Schuld*, lo que es de fondo para nuestro economista, es que la economía, unida desde sus inicios a la moral y la filosofía, se separó de ellas. Digamos a propósito de esto que es un proceso natural, familiar y genealógico que los hijos de la filosofía, la madre de las ciencias, en la medida que fueron creciendo y madurando, se hayan separado de ella. Ello no tiene nada reprochable, sino todo lo contrario. Que, por ejemplo, haya ocurrido esto con la física, biología, astronomía, está por demás justificado. Y en el caso de la economía, cómo no, también lo está, y añadamos también a la política y el derecho, pero se presenta aquí lo que en la "nueva retórica" se conoce como argumento de grado y de orden. La separación de economía, política y derecho de moral y filosofía se justifica como diferencia de grado, no de orden. Si fuera lo último, el desvarío lo tenemos a la vuelta de la esquina, como ha sucedido en la historia reciente, en particular en lo que se refiere a la economía. Ello tiene que ver con el planteamiento fundamental tanto de Sedlacek como también de Sandel.

Sedlacek llama la atención sobre lo insensato que es constatar que la casa (*oikos*, origen de la economía, por lo demás) se está derrumbando en el mundo una y otra vez, siendo patente que ya no basta con leves reparaciones y ajustes, sino que es necesario un cambio mayor, en buenas cuentas una nueva economía. Y si ella se rige por modelos (y tengamos otra vez en cuenta que, de acuerdo con la "nueva retórica", el argumento del modelo suele tornarse en argumento del antimodelo), los modelos por los que se rige ya no pueden ser simplemente matemáticos, sino que deben tener fundamentos en el pensamiento filosófico, y sus enseñanzas a lo largo de su historia.

Hasta cierto punto similar al pensamiento heideggeriano de que en la filosofía no tiene justificación el progreso - no es mejor ni se descubre una verdad más grande en Kant que en Aristóteles – sino el regreso, porque es regreso al origen, esto es, a la pregunta de fondo que anima la filosofía: la pregunta por el ser, en el caso de Sedlacek se trata de que en filosofía no hay *mainstream*, y hay que estar siempre atendiendo a todo lo que se ha dicho y pensado a lo largo de su historia, en cambio sí lo hay en la economía, y quizás en los últimos 50 años, el neoliberalismo bajo la marca de Milton Friedman, es el *mainstream*.

Tal vez el pensamiento de Sedlacek se deja condensar en la distinción completamente necesaria entre precio y valor. Por ejemplo, que el oro tenga un precio, ello no equivale de ninguna manera al valor que pueda tener, y por lo demás, simpatía, humor, amor, felicidad, ternura, amistad, donaire, generosidad, respeto, gentileza, o sea, todo lo que más nos importa en las relaciones humanas, no tiene y no puede tener precio, pero si indudablemente valor – y agreguemos aquí que en ello se presenta algo de orden dialéctico, puesto que se trata de un *valor invaluable*.

Traigamos otra vez a colación a la "nueva retórica", invitando al redil ahora al argumento de comparación. En nuestra proyección argumentativa de mundo hacemos uso de este argumento con frecuencia inusitada. Comparamos esto con lo otro, y ello nos ayuda a tomar decisiones más apropiadas y acertadas. Prácticamente terminamos comparándolo todo: artículos de consumo, libros, películas, lo que las personas hacen, y demás. Sin embargo, ello tiene un límite, a saber, lo incomparable y que viene a ser todo lo que decíamos más arriba: lo que tiene un *valor invaluable*, pero bajo ningún punto de vista, precio.

5

Y el asunto es - según el economista checo - que la economía con sus modelos matemáticos ha comenzado a actuar como un *zombie*, ocurriendo que la creación humana, el invento, o lo que fuere, termina dominándonos, es decir el titiritero se convirtió en marioneta: ejemplos de ello es la máquina, internet y al momento actual la matriz algorítmica, a la que comienza a traducirse prácticamente todo lo que hay, siendo al menos en principio esto posible de realizar, y más encima hacer cosas y productos a partir de ello. En buenas cuentas, es el desapegarse de la economía de lo humano y del mundo, de los 4 elementos – agua, aire, tierra y fuego. Y Sedlacek plantea que todo aquello está vivo y presente en el mito, filosofía, literatura y en las religiones:

> "Podemos obtener para el comportamiento económico tanta sabiduría de nuestros mitos y religiones, de nuestros filósofos y poetas, que de modelos estrictamente matemáticos. Por ello, la economía debería buscar sus propios valores, descubrirlos y hablar de ellos, aunque se nos haya enseñado de que ella sería una ciencia a-valórica. A mi juicio, ello no es cierto – hay en la economía más religión, más mitos y arquetipos, que matemáticas. Hoy en día la economía le otorga mucho más relevancia al método que a la sustancia". [85]

Así nos habla del mito de Gilgamesh y Enkidú, de acuerdo con el cual cuando el último, que vivía en una suerte de unión cósmica con los animales, recibió el conocimiento, los animales huyeron, mito que, por lo demás calzaría mucho más, por su significación, con el pensamiento de Nietzsche y su tesis de que no hay verdad y que, más encima, ella nos puede llevar a la destrucción. Y es patente, al mismo tiempo, que es relevante para otra tesis, vale decir, la de este propio libro: que precisamente el agon racional nos puede destruir, en tanto en cuanto no consiga regularse, con todos los gigantescos sacrificios que ello implicaría hoy: a raíz de los efectos del coronavirus y del calentamiento global, entre otros:

1. Revertir completamente la aviación comercial, y cuando no toda la infraestuctura de conectividad dentro de un orden

85 Sedlacek, Tomas, *Die Ökonomie von Gut und Böse*, Goldman: Alemania, 2012, p. 21, tr.m. del al./Ed. Cast.: *Economía del bien y del mal*, México D.F: FCE: 2015.

planetario.

2. Redefinir íntegramente la orientación de la técnica.
3. Replantear un concepto justificado de turismo.
4. Redefinir un concepto de paz, que no sea simplemente al modo de la "paz armada".
5. Reorientar íntegramente todo lo que corresponde al enfrentamiento de la criminalidad.
6. Replantear la salud, que sea digna para todos.
7. Equilibrar de modo drástico la diferencia entre rico y pobre.
8. Centrar platónicamente el eje en lo que debe ser primordial: la educación.
9. Poner definitivamente como centro de lo humano lo cultural y espiritual.

Y así la lista podría continuar y continuar, pero antes que eso, todas esas medidas y dificultosísimos planes a seguir – incluso, hoy por hoy, con la sensación de que como especie estamos perdiendo la partida, se requiere una metamorfosis total de la conciencia.

Dice mucho que Sedlacek ponga como Leitmotiv de su libro un poema *Del ser humano* de Alexander Pope:

"Conócete a ti mismo, no escudriñes la fuerza de Dios.
El ser humano es primera finalidad de la ciencia.
Él está en el istmo, es una cosa intermedia –
En lo grande rudo, en sabiduría un tontolín.
Para un escéptico él es demasiado inteligente,
Para un estoico no suficientemente orgulloso.
Él se encuentra entremedio, está lleno de dudas,
si acaso debe actuar o no hacer nada,
aunque sea más espíritu, más cuerpo, más animal, más Dios.
En el pensamiento se equivoca, vive sólo para la muerte:
queda sin sabiduría, que también pone en juego
Mucha o poca razón.
En él fermentan sentimiento y espíritu como caos,
A través de él mismo se confunde y aclara.
Hecho para el auge y la caída,
El Señor de todas las cosas, botín también para todos,
El guardián de la verdad, que cae en el engaño,
El orgullo y chiste, el enigma de este mundo" (tr.m. del al.)

Si se quiere… digamos como un anticipo del ser humano frágil de nuestra época, el que Ricoeur concibiera como *homo labilis* (Fyc, Libro Primero).

6

El psicólogo social y sociólogo de Hannover Harald Welzer en su libro de 2016, *La dictadura smart* (*Die Smarte Diktatur*), nos hace un poderoso llamado de atención acerca de la conducción de nuestro mundo digitalizado, que ante todo contribuye a incrementar el consumo. Y la cuestión es que una sociedad hiperconsumista, que ya es la actual y que más encima se acrecienta día a día, contribuye al mismo tiempo a una depredación medio-ambiental también cada vez mayor. A partir de ello se explica que estamos aquí ante un sociólogo que plantea una "economía del no-crecimiento". El razonamiento que hay tras ello es de una lógica impecable, en el sentido de que el crecimiento anual que se propone un gobierno de un 3, 4 o 5% supone que los recursos (*resources*), la materia prima, para hacer posible ello, consta de minerales, plantas, animales, agua, tierra y aire, que son explotados.

Viene al caso señalar aquí que la discusión en torno a una economía del no-crecimiento se lleva a cabo principalmente en el primer mundo, cuyos países además son los principales responsables del calentamiento global, y respecto de ellos, cabe apuntar que no necesitan crecer más, pero obviamente es distinto lo que se refiere a los países tercermundistas.

En todo caso, yendo más al fondo, tengamos igualmente en cuenta la parte contraria (porque estamos aquí ante un debate que se está librando actualmente en el mundo de manera a ratos velada, a ratos desencubierta) entre unos en la línea de Welzer (que ya más o menos conocemos) y los otros que apuestan porque la tecnología es la que, incluso pudiéndose transformar (este monstruo que es un camaleón) en tecnología blanda, frenando así, a la larga, aquella megadepredación. En cierto modo ¿no se trata de que esta última alternativa podría considerarse como un programa general de *Silicon Valley* y en una, hasta cierto punto, secreta alianza con el transhumanismo?

Pero, mejor seguir, porque del atolladero – que supone el aludido debate – no saldremos y la tentación es siempre tomar partido.

El libro en cuestión tiene como subtítulo "El ataque a nuestra libertad" y como se trata principalmente de una dictadura inteligente (*smart*), ella

actúa de manera *soft*, subrepticia, inadvertida, más aún, incluso contando no sólo con nuestro consentimiento, sino, más aún, con nuestro entusiasmo. En contraste con las dictaduras tradicionales, la digitalización logra ser:

> "un instrumento de poder mucho más inadvertido y a la vez efectivo, a saber, dominando el canal receptor, vale decir, todas las reacciones a las ofertas y desarrollos de la dictadura *Smart*. Tal dominio puede controlar lo que los dominados creen y quieren ser. Esta es, en cuanto al dominio técnico, la zona de transición al totalitarismo más innovadora. Esto todavía no lo habíamos conocido".[86]

Pues bien, digitalización de la mano con el hiperconsumismo y el programa de un crecimiento económico que, por los efectos climáticos catastróficos, que indiscutiblemente provoca, se presenta en la actualidad como una gallina ciega que iría derecho a un precipicio:

> "La digitalización es en su hermandad con el consumo de bienes y servicios no otra cosa que la ratificación más radical del programa de crecimiento económico, que no está interesado ni en la organización racional de las sociedades ni en una relación con la naturaleza eficaz a futuro. Aquí cuenta sólo el puro presente y cómo podrían explotarse los recursos" (Sd, p. 287, trad. mía).

Démonos cuenta al mismo tiempo que en lo que se vincula con la digitalización no estamos hablando de algo por-venir, sino del hoy. China ya ha implementado un programa digital, de acuerdo con el cual los casi 1.500 millones de habitantes están categorizados, rankeados y jerarquizados, de acuerdo a distintas variables, con apoyo en toda la información digital que se tiene de ellos, a propósito de lo cual uno de los capítulos de la serie "Black Mirror" se adelantó a esto, sólo que en éste de un modo más "occidental" cada cual individualmente podía calificar al otro con su celular. Welzer:

> "La época digital /.../ no tiene en su despensa sino más *gadgets* para el aumento de comodidad por medio de la conducción

86 Welzer, Harald, *Die Smartdiktatur*, Frankfurt a/M: Fischer,2017, p. 234.

> virtual y el control. Ella ya suministra el equipamiento perfecto para una sociedad sedada de *zombies* consumistas libres de fantasía, a los cuales se les dice en todo momento lo que deben desear próximamente" (Sd, p. 246, trad. mía).

El sociólogo hannoveriano pone el ejemplo del *delivey* que muestra, cómo en términos de una temporalización inmediatista del tiempo, se procura acortar al máximo el periodo entre cierta necesidad insatisfecha y su correspondiente satisfacción, expresada en un deseo, con la entrega a la brevedad de determinado producto, del cual además, antes de que nos lo fuera ofrecido, no sabíamos nada de él, a propósito de lo cual se nos recuerda que en términos de *predictive delivery Amazon* se propone enviar un producto antes de lo que hayamos encargado, todo lo cual es posible a partir de unos algoritmos máximamente certeros y precisos respecto de nuestros deseos, preferencias e inclinaciones. El sociólogo acaba sosteniendo que: "Este capitalismo no es más el que conocíamos. Se ha vuelto más ladrón, desintegrador y destructivo que nunca antes" (Sd, p, 17, trad. mía). Y en relación al arma de doble filo que implica nuestra *anhelada sociedad de la transparencia*, nos dice:

> "Todos nosotros somos permanentemente visibles, por lo tanto, controlables, sin embargo, no vemos a quienes nos ven. Esta tecnología de poder modifica nuestra autocomprensión. Disponemos de menos saber sobre nosotros que otros que ni siquiera conocemos" (Sd, p. 56, trad. mía).

El autor de esta *Dictadura Smart* remata haciéndonos reparar en que, diríamos de un modo muy "occidental", vamos derecho y entusiastamente de camino a la negación de nuestra libertad, la cual suele destacarse por lo demás como aspecto distintivo de occidente: "En breve: temo que hoy en día estamos de cara a un nuevo fenómeno: una libre capitulación ante los enemigos de la libertad" (Sd, p. 12, trad. mía).

A modo de conclusión, citemos la siguiente representación poética y tremenda a la vez: "También en este sentido lo digital es fósil. Quema el futuro".

Ahora bien, el asunto es siempre qué hacer, y Welzer pone un énfasis rotundo en que somos proclives, en general y en el mejor de los casos, a inclinarnos a ver reiteradamente, por doquier y casi día a día, "advertencias", cuando se trata por ejemplo, de un iceberg que se desprendió de la

Antártica, en 2019, del tamaño de 1.580 kilómetros cuadrados (equivalente a dos veces a la isla de Madeira),[87] o cuando se han formado "islas de plástico" en el planeta de 2.000.000 kilómetros cuadrados (o sea casi 3 veces mayor que el tamaño de Chile continental), y en total ya son 5 de estas grandes en el planeta,[88] estos fenómenos obviamente ya no valen como "advertencias", sino que son hechos consumados y la consecuencia misma de calentamiento e hiperconsumismo.

Nuestro autor aboga entonces por un modelo distinto (sin dar muchas luces en cuanto a cuál sería éste). Él habla, a este propósito, de la relevancia que tiene la palabra; incluso, cuando tiene carácter de consigna, a veces bastan sólo 4 para provocar un ingente movimiento, como aquella frase célebre: "I have a dream".

7

En síntesis, y parejamente, de fondo, estamos aquí nuevamente ante la cuestión del almacenamiento digital (los macrodatos), dado que no deja de inquietarnos, por todo lo que se sabe hoy por hoy acerca de cada ciudadano planetario, lo que nos lleva a recordar que, de acuerdo con la concepción heideggeriana de la técnica, el ser se presenta en nuestra época no sólo como *Gestell* (lo dispuesto) sino como *Bestand* (la constancia), refiriéndose esto último a lo que es insumo, recurso, stock – que, a la hora presente, es de orden digital.

Ya que volvemos, de momento, nuestra mirada a Heidegger, lo decisivo de su concepción de la técnica es que *Gestell* y *Bestand* son destino (*Geschick*) del ser, y resulta ilusorio siquiera suponer que pudiéramos detener lo que es destino que, además, es lo que nos es "enviado" (*geschickt*) desde el advenir.

Ahora bien, Welzer nos llama a emprender alguna acción al respecto, lo que tiene que ver con su notable fundación (*Futurzwei*), en otras palabras, la posibilidad de un "futuro 2", que no el que inexorablemente se nos viene encima, el cual, desde su perspectiva, significa negación de la libertad, dictadura, totalitarismo. Con todo, él reconoce que el "poder digital" (tal vez otra manera de nombrarlo) se disfraza de democracia (exitosamente por lo demás), y de ello, a saber, de medios digitales, entusiastamente

87 https://www.youtube.com/watch?v=Rhgn82hMWMU

88 https://www.youtube.com/watch?v=hoD3ghHhqq8

nos embebemos y empapamos, de manera sibarita: ante todo, *Smartphone*, *google*, facebook, instagram, etc. Welzer dice al respecto que, así como era la droga del soma en *El mundo feliz,* acá es el *Smartphone*.

Pero, volviendo a la acción, y acción efectiva, además, que realiza y más encima nos propone Stelzer, sumarnos, hagamos lo que hagamos pesa más el destino del ser (con Heidegger) o, desde un punto de vista lúdico, el estar en juego precisamente en el "juego del ser", y es a éste al que debemos volver nuestra mirada.

Por último, y en este orden de cosas de sopesar los planteamientos del aludido sociólogo, podríamos barruntar lo siguiente que no deja de ser de perogrullo: la digitalización y el proyecto algorítmico, como el marco al que ella pertenece, que es la tecnología, constituye por definición algo que reviste un carácter instrumental, y en esa medida depende de nosotros el uso (para bien o para mal) que hagamos de ello. Y esta perogrullada no pierde su condición de tal, aunque adscribamos al pensamiento heideggeriano de la técnica como destino del ser, porque puede suceder que respecto de las mencionadas expresiones tecnológicas no podamos evitarlas, pero en términos de la relación entre *Sein* y *Dasein* (ser – ser-ahí), que nos propone Heidegger, y que se da en términos de: *Anspruch* (el ser que nos interpela, nos llama) y *Entsprechung* (correspondencia, refiriéndose esto a si respondemos a ese llamado), podemos al menos decidir qué tipo de uso le daremos al instrumento tecnológico que sea el caso.

A lo anterior corresponde agregar que una de las cuestiones que más enfrenta Heidegger es precisamente la del carácter nada más que instrumental de la técnica. Estamos de acuerdo con esto. Pero agreguemos que por supuesto sí es instrumental la técnica en lo que se refiere al uso que hacemos de ella.

8

Es patente que el escenario económico de hoy habla por sí mismo del límite al que hemos llegado, por cuanto, por parte de renombrados filósofos, historiadores, sociólogos y economistas de proyecciones internacionales, como Axel Honneth, Graeme Maxton, Niall Ferguson, Niko Paech, Lisa Herzog, Thomas Piketty, como también el de algunos de los recientemente considerados, como Tomás Sedlacek y Harald Welzer, se propone, cuál más cuál menos, una economía del no-crecimiento, muy ligada a la vez con la así llamada "economía circular", una economía que

evita el crecimiento material (que hoy se ha vuelto terriblemente dañino y destructivo) y que logra un reparto y distribución de ganancias que alcanzaría para todos los miembros de esta especie a que pertenecemos (se nos asegura).

Ellen Mc Arthur, millonaria inglesa, empresaria, deportista, navegante solitaria, que en 2005 rompió el record mundial de circunnavegación del globo terráqueo, es hoy quizás quien más destaca respecto de la economía circular.[89] Y ciertamente, en lo relativo a este nuevo modelo económico, se suma a lo anterior una juridicidad como una política acorde con ello.

Participamos de la convicción de que por lo menos desde el siglo XIX en adelante es la economía (y el trabajo) la clave fundamental para entender al ser humano y su historia, una cuestión que ante todo Karl Marx vislumbró claramente y tal vez mucho más que los filósofos británicos, que descuellan también en economía, como Adam Smith (reputado como el fundador de la ciencia económica), John Stuart Mill, Jeremy Bentham o Herbert Spencer.

Y habría que agregar que, respecto de los influyentes economistas decimonónicos británicos, en primer lugar, David Ricardo, el especulador exitoso, agente de cambio, millonario y diputado, con su planteamiento del mantenimiento del salario a nivel de la subsistencia para los trabajadores, a fin de cuentas, a nivel global se hizo realidad, en mayor o menor grado. Y se hizo realidad, en todo caso, de modo más que significativo, lo cual constituye una razón más respecto de la crisis, de una economía extractiva sin distribución equitativa, todo lo cual se traduce hoy en un punto de quiebre.

Pero, si bien la economía es una clave fundamental, el cambio tiene que venir de algo más profundo en el ser humano, esto es, la conciencia. El cambio de conciencia en el momento actual se presenta como una evidencia palmaria e irredargüible. Ya Peter Sloterdijk lo plantea en su libro *Du muss dein Leben ändern* (*Tienes que cambiar tu vida*) de 2009. Mas, a esto cabe añadir de inmediato que el problema ya detectado lúcidamente por el primer Jürgen Habermas, es que hay reiteradamente un desfase entre *teoría y praxis* (en un libro que lleva este mismo título), lo que implica, en relación a lo que veníamos diciendo: que, aunque la salida de todo punto teóricamente convincente a la crisis actual sea una economía circular (que, por lo demás, se ha comenzado a practicar de modo muy incipiente y del todo insuficiente), pero de ahí a llegar a una praxis plena y cabal, es un desafío demasiado grande que es posible (reconozcámoslo con tristeza) no llegaremos a cumplir.

89 https://www.ellenmacarthurfoundation.org/es/economia-circular/concepto

El desafío mayor es pues que el cambio necesario en economía, técnica, derecho, política, depende de un nivel humano más profundo y radical: un cambio de conciencia. Al mismo tiempo, es patente que esta propuesta semeja un ideal quijotesco que supone una apuesta futura (lo que nos lleva de rebote nuevamente al juego, ya que estamos hablando aquí de "apuesta").

Si la conciencia psicológica y ética, supone respectivamente apertura y orientación, se trataría ante todo de abrirnos y asumir cabalmente que padecemos de una relación enteramente distorsionada con los otros seres humanos como con el entorno natural (conciencia como apertura), y que a partir de esa apertura logremos una nueva orientación (conciencia como orientación).

Porque, retornando al pensamiento heideggeriano de la técnica como destino del ser, diríamos, a propósito de la relación *Sein-Dasein* podemos corresponder (al modo de *Entsprechung*) al llamado o interpelación (*Anspruch*) del ser a través de *jugarnos por* el cambio radical de conciencia – no siendo necesario disimular que ello reviste un carácter de escape, salida, superación, o como haya que aquilatar esto en toda su sutileza.

Si no agrego "salvación", es en razón de que, como sabemos, nuestro pensador termina su texto sobre la técnica con el verso de Hölderlin de que "ya sólo un Dios puede salvarnos".

Y ya que hablamos de salvación, también habría que sumar a ello el despertar – que en nuestro presente "caso histórico" es despertar (incluso, al modo de un despabilarse) por de pronto en lo que concierne a la encrucijada en que nos encontramos. Si la historia es, cómo no, camino, éste ha hecho finalmente un giro tal, que se volvió encrucijada.

Hay que aclarar
Que las máscaras
De las concepciones antropológicas
Siempre han ido cayendo por su propio peso
Por un efecto gravitacional
Y en que al día de hoy
Tenemos la posibilidad
De arrojar
Tras nuestras espaldas
Tanto lastre farragoso
Para volvernos ingrávidos
O acercarnos lo más posible a ello
Entendiendo de una vez
Que es el juego
Como ya lo vio Nietzsche
El que aligera
El que nos hace bailar
Y así asumirnos de una vez por todas
Como *homo ludens*
Que danzamos con levedad
Sobre olas y vendavales
De la historia

Y los de hoy
Los que tenemos igual
El privilegio de estar en la cúspide
Aunque al borde del precipicio
Y seamos como Luis XVI
Subiendo al patíbulo
Diciendo:
"Esto lo veía venir"
Reconozcamos la crisis
Cabal, total, planetaria
De la amada democracia
Y démonos cuenta
Aunque ya estemos
A punto de que nos corten la cabeza

III

¿Democracia en peligro?

1

Que los electores, en términos de circunstanciales mayorías, vuelquen sus preferencias de un extremo al opuesto en un corto periodo; que el fenómeno de los *díscolos* haya llegado a ser la tónica actual; que los partidos políticos vayan tan acendradamente *de retro*; y más grave aún, que la política ha sido cooptada por la economía: que se develen casos de parlamentarios, ministros, alcaldes, y hasta jueces, coimeados por empresas; que se financie a candidatos para contar con su voto para ciertos proyectos futuros; que por presión de inmobiliarias se logre, a nivel edilicio, alterar planos reguladores de construcción; que ciertos *resort*, aprovechándose de napas subterráneas, dejen sin agua a toda una población; que se alteren los planes de pago de una deuda a clientes sin consultarles a ellos; que se vendan lavadoras de distintas marcas y con distintos precios en el mercado, siendo que las máquinas correspondientes son las mismas; y para colmo, en el país que debería ser modelo de democracia en el mundo, que un ex-presidente norteamericano incite a una turba a tomarse el Capitolio, y que luego de hacer efectivo esto la turba, aquel instigador de la violencia quede indemne, todos estos aspectos, integrados en una especie de engendro, reflejan los asuntos más álgidos de la actual crisis. Y agréguese, en lo que toca a lo judicial: que quien delinque, incluso en hechos de sangre, una vez aprehendido, después de muy poco tiempo quede libre otra vez; que se tome presos a delincuentes, que ya se les ha aprisionado varias veces anteriormente, por casos de robo y hasta de asesinatos…todo esto nos habla de un panorama, en particular nacional, pero también de alcance mundial, que corrobora la percepción de la democracia en peligro.

Si bien, es cierto que similares cosas, y por supuesto, mucho peores, suceden bajo regímenes totalitarios, el problema que más debe preocuparnos es que todo lo descrito sucede en naciones que se rigen por un sistema democrático.

Ahora bien, con todo lo dicho, el asunto no es poner en duda la democracia misma como sistema de gobierno. Es más, habida cuenta de los mismos ejemplos expuestos más arriba, diríamos que cualquiera prefiere vivir en democracia que en dictadura. De eso no cabe duda. Pero tenemos que abrir bien los ojos y darnos cuenta que las democracias en el mundo no están funcionando como corresponde y que incluso se comienza a avizorar la posibilidad de un derrumbe.

En el contexto de la presente obra, se trata nuevamente de la historia de un agon que tanto se regula, como por sobre todo se desregula. Y en lo que exhibimos se nota también la influencia de la dicotomía hecho-ideal que atraviesa esa historia, por cuanto ha comenzado, seguramente ya hace un par de decenios, a generarse una distancia, que ya casi no podemos acortar, entre el ideal de la democracia y en los hechos cómo está funcionando (en cuanto a que precisamente *no* está funcionando).

Significativamente se ilumina la historia agonal cuando la contrastamos con el binomio, la dicotomía aludida hecho-ideal. Ciertamente aquí lo relevante es la distancia entre uno y otro. Ya con la concepción griega del animal racional, especialmente en el contexto de la discusión entre Sócrates y los sofistas se baraja la tensión entre uno y otro – Sócrates del lado de la afirmación del ideal, por ejemplo, de la justicia, y los sofistas, al modo de Trasímaco, Polo o Calicles, bregando por la afirmación de los hechos que se imponen sobre cualquier ideal. Con el *homo viator* cristiano medieval, la afirmación del ideal se subraya máximamente, concibiendo cada hecho como simplemente justificado o no, de acuerdo con su ajustarse a él. Con el ser humano como centro de la modernidad, el ideal es ahora forjado en el crisol del antropocentrismo. Ejemplar en ello es la conversión de lo trascendente en el trascendental apriorístico kantiano. Y en nuestra época, la del *homo labilis* de Paul Ricoeur, del ser humano lábil, débil o frágil, esa su fragilidad se desenmascara frente a hechos incólumes – muerte de especies, calentamiento global, mafia y terrorismo, persuasión pública a través de la imagen – que se imponen a tal punto que el ideal se amengua, acomoda, somete a la imparable fuerza de los hechos.

Tal como se presenta hoy la democracia en diversos países, da mucho más la impresión de un espectáculo con un estilo ante todo mediático, como una suerte de mercado de la imagen, sin referencia a ideas que las sustenten. La democracia, tal como se la lleva a la práctica, semeja aquello que Platón llamó "teatrocracia" (Leg, 701 a). Aquí no hay apelación a un elevado grado de conciencia, y más bien, con recurrencia a expertos en psicología de masas, lo que se activa, y de forma íntegramente calculada, es el subconsciente. Y consideremos al respecto que con ello se omite

incentivar lo que más debe formar al ciudadano, esto es, lo que atañe a la libertad y el sentido de responsabilidad. Más encima, sucede que, de cara a las elecciones, que es cuando la democracia más debería brillar y hacernos ver a cada ciudadano su fundamento y su altura, sucede precisamente lo contrario, al estar rodeado tan sólo de rostros en carteles que se multiplican insensatamente en cada lugar sobre todo urbano, pero también rural, de tal manera que el territorio íntegro queda colmado de anuncios que inundan nuestras miradas, suscitando la impresión de un total vaciamiento de sentido, absurdidad, y peor aún, estupidez. Dicho sea de paso, ejemplo éste, que es como anillo al dedo para el *Elogio de la locura*.

El mensaje que visiblemente se envía a cada elector con aquella multiplicación insensata de carteles es que lo único que cuenta aquí es el poder, y además uno de índole económico, puesto que, tras esa propaganda, ajena a toda mesura y ponderación, hay candidatos que la pueden financiar, y lo que es peor, financiamiento en el que concurre además toda la ciudadanía. Pero, más preocupante todavía, es que con la multiplicación de imágenes repetidas *ad nauseam* se apela a la irracionalidad de un inconsciente colectivo. Como consecuencia de todo esto, sucede que no sabemos por quién votar, ya que sólo tomamos noticia de rostros. En buena medida, ello explica también que el porcentaje de votantes sea muy bajo, en general bastante menor que el 50% (cuando el voto es voluntario).

Nada más que aquilatando estas consideraciones, y otras muchas que se pueden sumar, da la impresión que, en esto, como en tantos otros aspectos, se escuchan en el aire campanadas, que son como de la hora 25, y que nos urgen a preguntarnos acerca del estado actual de la democracia.

2

Veamos lo que ya el Libro I de *Leyes* (op. cit.) de Platón nos enseña respecto de nuestra situación actual y con la democracia en peligro:

La escena comienza con un paseo desde Cnosos en Creta hacia una gruta, dedicada a Zeus. Quien propone esto es *El Ateniense* a *Clinias*, que es cretense, y *Megilo*, de Lacedemonia. Lo que se habrá de discutir en el trayecto es nada menos que acerca de la constitución. Por eso también, el nombre del Ateniense (ligado pues a la constitución ateniense) y el de los otros, por lo que se refiere a sus procedencias gentilicias y de la constitución de sus respectivos Estados, Creta y Lacedemonia (cuya capital es Esparta). Y este paseo o caminata propuesta se despliega en ese arte

que nos han enseñado los griegos, que es el de la vida contemplativa del pensamiento, y las posibilidades insondables que nos ofrece. El Ateniense dice que, como hace mucho calor, aprovecharán a ratos la sombra de algún árbol.

Pues bien ¿qué conversación se suscita?

Que la ejemplar constitución cretense, ligada con los célebres nombres de Minos y Licurgo (los constitucionalistas), supone una finalidad puesta en la guerra, puesto que ésta hace crecer Estados, ciudades, pueblos, familias e individuos, ya que se requiere tener una relación bélica con lo que sea, con los otros o consigo mismo, para ir alcanzando peldaños superiores.

Este argumento, si bien se va desenvolviendo con las palabras sobre todo del propio Ateniense, como va a cada rato chequeando si sus interlocutores están de acuerdo o no con la forma de plantear él las cosas, al final resulta que es el argumento que representa a sus interlocutores, y tiene que ver, con las constituciones cretense y lacedemónica.

Y luego se inicia la contradicción del Ateniense y que está en conexión con argumentos similares a algunos que encontramos en *República* y otros Diálogos, a saber que si introducimos en una familia un supuesto juez, que tendría que decidir acerca del curso de esa familia, tendría que apegarse no en uno de sus miembros, que es bélico, sino en uno que destaca por ser bueno, en el más amplio sentido, y junto con ello, prudente, sensato, confiable, y por supuesto, en último término: que descuelle por su sabiduría. Pues bien, ése es más bien alguien que está en paz consigo, y el asunto es que él sería también quien más puede prometer estabilidad en la familia.

A continuación, se hace el camino al revés, porque es así como sucedería en un pueblo, una ciudad, un Estado, y entre los Estados (o sea, llegamos a un plano internacional, al menos, cuando no mundial). Diríamos que obviamente, por lo tanto, se está hablando aquí de paz universal y tal vez aun, paz eterna, o como haya que llamarla.

En seguida, se van anotando una serie de consideraciones acerca de lo que debería ser una constitución en propiedad, y no omitamos hacer notar aquí – ya que es un tema tan sensible en la actualidad – que en la señalada Constitución está prohibido el homosexualismo (lo que patentemente en nuestra época sería inconcebible e inaceptable). El Ateniense reclama, en cierto modo, contra los cretenses que serían quienes introdujeron el mito de Ganimedes, que nos habla de cómo Zeus lo capturó y lo hizo su amante, y reclama esto en el sentido de que se rebaja así la repre-

sentación propia de Zeus, y que enseñar algo (sancionado por la Constitución cretense) es perjudicial.

Luego se retoma el argumento inicial de paz y guerra, y ahora en el contexto en que, del lado de Clinias y Megilo, el soportar el dolor, el hambre, la carestía, como también el temor, nos fortalece, y nos empodera, a lo que el Ateniense, más que replicar, complementa, en el sentido de que cada cual se pone mucho más a prueba en su valor, cuando es capaz de contener el deseo, resistiéndose, en forma pasajera o permanente, a todo lo que es agradable, placentero.

Pues bien, es en este punto en el que se produce un vuelco, y se entra ahora a criticar la democracia (eminentemente ateniense) – lo contrario, que se criticaba hasta aquí era la monarquía, ligada, entre otros, a Persia – y esa crítica consiste en que lo decisivo ahora es la falta de contención, más difícil de cumplir, a saber, del deseo, resultando de ello una suerte de sociedad desaforada y embriagada – hoy en día, diríamos, nuestra sociedad hiperconsumista.

3

Es cierto que el profesor de la Universidad de Georgetown, Jason Brennan, suscita la impresión de ser anti-demócrata, máxime si uno de sus libros más leídos se titula *Contra la democracia*. Pero, al examinar su análisis advertimos más bien que estamos ante un severo crítico de la democracia en su estado actual. Su propuesta se traduce, por lo demás, en una así llamada "epistocracia", el gobierno de una elite intelectual de todas las áreas y que al estilo de la Atenas clásica, son elegidos por sorteo (una suerte de rareza de un "gobierno por oráculo simulado").

John Adams, revolucionario independentista, segundo presidente de Estados Unidos (después de George Washington), actúa como modelo en los inicios del libro de Brennan, citando de él una inspiradora carta del 12 de mayo de 1780 a su esposa Abigail:

> «Yo debo estudiar la política y la guerra para que mis hijos puedan tener libertad para estudiar matemáticas y filosofía. Mis hijos deberían estudiar matemáticas y filosofía, geografía, historia natural, arquitectura naval, navegación, comercio y agricultura, para dar a sus hijos el derecho a estudiar pintura, poesía, músi-

ca, arquitectura, estatuaria, tapicería y porcelana».[90]

Tal vez el meollo de las suspicacias del filósofo de Washington D.C. es que la política, tal como se practica, y no solamente en dictaduras, sino también en democracias, no sólo corrompe a grupos considerables de los que se dedican a este oficio, sino que los vuelve en general burdos, banales y obscenos. Con todo, al respecto cabría agregar que ésta es una cuestión de alcance universal, que se presenta a lo largo de toda la historia, y no concierne especialmente a la democracia. Como sea, Brennan se preocupa del estado actual de la democracia y trae a colación ciertas consideraciones de John Stuart Mill a propósito de supuestos beneficios que traería la participación en política (posibilidad en dirección a la cual se está avanzando unos pocos pasos en el siglo que le tocó vivir, el XIX), en cuanto a hacer a las personas más listas, preocupadas por el bien común, más cultas, nobles, y que miren más allá de los intereses inmediatos, adoptando una perspectiva más amplia y a largo plazo. A esto replica Brennan, diciendo que todo aquello que imaginó Mill, no se ha cumplido en absoluto, y se apoya con sus aseveraciones en la visión enteramente escéptica del economista austro-estadounidense Joseph Alois Schumpeter:

> «El ciudadano típico desciende a un nivel inferior de rendimiento intelectual en cuanto entra en el ámbito político. Argumenta y analiza de una forma que él mismo reconocería de inmediato como infantil en la esfera de sus intereses reales. Se vuelve de nuevo primitivo» (ib., p. 7).

Atenas, cuna de la democracia, mirada con recelo por Esparta, por representar otro modelo de convivencia humana, que dejaba atrás el mundo antiguo marcado por formas de gobierno autoritarias, pero luego el incipiente modelo democrático ateniense se pierde en la niebla, las borrascas y las tormentas de la historia, hasta que reaparece recién en el siglo XIX, y de un modo si bien decidido (en particular con el modelo democrático estadounidense), en todo caso a la vez bastante pálido, en lo que atañe a Europa, donde a lo más se logró el establecimiento de diversas monarquías constitucionales. Y la propia democracia norteamericana vemos como también entra en crisis y manifiesta todos los síntomas que Brennan describe acertadamente. En ella también se presentan los tres tipos de ciudadanos que él denomina "hobbits", "hooligans" y "vulcanianos".

90 Brennan, Jason, *Contra la democracia*, Barcelona: Deusto, 2018, p. 5.

Atendamos a esa descripción, partiendo por los hobbits, que en general son los que más abundan:

> "Los «hobbits» son en su mayoría apáticos e ignorantes respecto a la política. Carecen de una opinión sólida y firme sobre la mayoría de los temas políticos. Con frecuencia no tienen opinión en absoluto. Tienen pocos conocimientos, si es que tienen alguno, de ciencias sociales; no sólo ignoran los acontecimientos actuales, sino las teorías de las ciencias sociales y los datos necesarios para evaluar y entender estos acontecimientos. Los hobbits sólo tienen un conocimiento superficial de la historia mundial o nacional más relevante. Prefieren continuar con su vida cotidiana sin pensar demasiado en política. En Estados Unidos, la típica persona que se abstiene de votar es un hobbit" (ib., p. 11).

Ante todo, lo que destaca aquí es la apatía, la abulia política, y hay que reconocer que, dado los desvaríos de la política en la actualidad, en nuestro país y en el mundo, cada cual tiene algo de hobbit. En todo caso, y esto resulta muy irónico, que, siendo el hobbit ignorante y apático respecto de materias políticas, suele ser un experto en materias futbolísticas.

Con los hooligans sucede todo lo contrario, ya que son como devotos de la política, pero únicamente cuando se trata de las ideas de su propio "equipo", su partido, su candidato. Así como el *homo religiosus* ha tenido una actitud de rechazo hacia el feligrés de otras religiones, estimando que aquellos otros dioses son falsos, algo similar sucede con el hooligan en el plano político:

> "Los «hooligans» son los hinchas fanáticos de la política. Tienen una visión del mundo sólida y muy establecida. Pueden argumentar sus creencias, pero no pueden explicar otros puntos de vista alternativos de un modo que la gente con opiniones diversas pudiera encontrar satisfactorio. Los hooligans consumen información política, aunque de un modo sesgado. Tienden a buscar información que confirme sus opiniones políticas preexistentes, pero ignoran, evitan y rechazan sin pensarlo dos veces cualquier evidencia que contradiga o desmienta sus opiniones preexistentes. Puede que tengan cierta confianza en las ciencias sociales, pero seleccionan los datos y tienden a aprender

sólo de las investigaciones que respaldan sus propias opiniones. Confían demasiado en sí mismos y en lo que saben. Sus opiniones políticas forman parte de su identidad y están orgullosos de ser miembros de su equipo político. Para ellos, pertenecer a los demócratas o a los republicanos, los laboristas o los conservadores, los socialdemócratas o los democristianos, es importante para su propia imagen, en el mismo sentido que ser cristiano o musulmán es importante para la imagen que tiene de sí misma la gente religiosa. Tienden a menospreciar a quienes no están de acuerdo con ellos y mantienen que la gente con una visión del mundo alternativa es estúpida, malvada, egoísta o, en el mejor de los casos, está profundamente equivocada. La mayor parte de los votantes habituales, los que participan activamente en la política, los activistas, los afiliados de los partidos y los políticos son hooligans" (p. 11-12).

Como observamos con el filósofo washingtoniano, a fin de cuentas: ¿qué salida puede tener este reciente experimento post-ateniense, reactivado recién desde el siglo XIX en adelante – la democracia? Y, claro está, ella es como cualquier otro organismo, tiene su comienzo, su vida y su muerte, y nuestro filósofo político sería proclive a hablar de su fin (aunque, por su propuesta epistocrática, igual podríamos decir que seguiría siendo una "carambola" de la democracia).

Ya podemos darnos cuenta de que la mencionada salida va por el lado de los "vulcanianos". Veamos qué dice al respecto:

"Los «vulcanianos» piensan en la política de una manera científica y racional. Sus opiniones están sólidamente fundamentadas en la ciencia social y la filosofía. Son conscientes de sí mismos y están seguros de algo sólo en la medida en que las evidencias lo permiten. Los vulcanianos pueden explicar puntos de vista opuestos de una forma que la gente que sostiene esas opiniones podría considerar satisfactoria. Les interesa la política, pero al mismo tiempo son desapasionados, en parte porque se toman en serio evitar ser parciales e irracionales. No creen que todo aquel que no está de acuerdo con ellos sea estúpido, malvado o egoísta". (ib., p. 13-14).

O sea, los vulcanianos serían, por supuesto, al estilo del propio autor de esta propuesta, quienes se dan cuenta de que la democracia requiere de

una radical transformación, y ello se presenta en la actualidad como una suerte de salvación, para librarnos de cierta barbarie que se avecina, lenta pero pertinazmente, en nuestro derredor.

4

Mas, dirijamos también nuestras preocupaciones a juzgar con pertinencia y certitud la constatación que ya estamos realizando a diario hace rato: que el mundo en que vivimos, debido sobre todo a la tecnología, se mundializó, y que la política, como cualquier forma futura de democracia tiene que sopesar debidamente esto, en el sentido de que las medidas mediatas o inmediatas, que haya que tomar, tienen que ser también globales. Es evidente que en el momento de tomar medidas aisladamente en un país, es como derramar la leche, simplemente porque aquello, que tanto esfuerzo costó, va a pérdida, así en lo que concierne a los efectos depredadores de la aviación comercial, de la explotación indiscriminada de bosques y selvas, e incluso de lo que tiene que ver con el pago de impuestos, de cara a la inconmensurable diferencia entre riqueza y pobreza que abarca íntegramente el globo terráqueo. Es cierto que, si unos vecinos, un barrio, una comuna, una ciudad, un municipio o un país comienzan por tomar medidas que permitan enfrentar estos ingentes problemas, ya cambia algo, pero nunca será suficiente.

Lo que estamos diciendo no va en absoluto en la dirección de la propuesta de un gobierno global o mundial. Es cierto que se podría imaginar que ese gobierno podría funcionar y ser efectivo al estar constituido por la ONU, pero ello únicamente al modo de un parlamento mundial, al estilo del parlamento europeo. Y ya que decimos esto, justamente la Unión Europea (UE) constituye un modelo que, habría que reconocer, y justamente a propósito de la democracia. Estamos aquí ante un hito, una cima inigualable en la historia de la humanidad, y esto no sólo por los logros, ante todo de fronteras abiertas, moneda común, sino precisamente porque es un modelo que convive con la existencia de nacionalidades, respetando las costumbres, ritos y tradiciones propias de cada una de las naciones integrantes.

En este sentido, lo que aquí se propone, está muy en la línea de la pareja propuesta de Yuval Noah Harari en sus *21 Lecciones para el siglo XXI* .[91]

91 Harari, Yuval Noah, *21 lecciones para el siglo XXI*, Santiago: Debate, 2019, p. 148 ss. En adelante: 'L21'.

Harari parte en su planteo por atender a los que él considera los 3 grandes "retos globales" que hoy en día enfrentamos como la humanidad toda, y que constituyen respuestas relativas a respectivas 3 crisis correspondientes, a saber: la posibilidad de la guerra nuclear, el colapso ecológico y la disrupción tecnológica (este último reto apuntando al peligro *inminente* de "dictaduras digitales" que podrían generarse, y China ya es un caso, sobre la base del uso indiscriminado de macrodatos, sobre todo en lo que concierne a las vidas individuales de cada ciudadano de cualquier nación del orbe, tema que abordaremos más adelante en el capítulo sobre transhumanismo y metaverso). A los 3 aludidos retos se agrega todavía un cuarto (tal vez el más inquietante), que tiene que ver con la "crisis existencial" a que nos conducirán las respectivas crisis anteriores que, entre otras manifestaciones, traerán consigo migraciones a gran escala (como por lo demás ya se anuncia de manera bastante pronunciada). En la actualidad las migraciones masivas afectan sobre todo a las grandes economías, y vistas las cosas así, diríamos que, en razón de las tremendas diferencias en la distribución del ingreso, a nivel global, con las migraciones tiene lugar una "vuelta de mano", un *quid pro quo*.

Más precisamente, la propuesta de Harari se expresa en los siguientes términos. Dejemos que él mismo hable:

> "Un camino mucho mejor es el que se esboza en la Constitución de la Unión Europea, que afirma que "los pueblos de Europa, sin dejar de sentirse orgullosos de su identidad y su historia nacional, están decididos a superar sus antiguas divisiones y, cada vez más estrechamente unidos, a forjar un destino común". Esto no significa abolir todas las identidades nacionales, abandonar cada una de las tradiciones locales y transformar a la humanidad en un menjunje gris homogéneo. Como tampoco denigrar toda expresión de patriotismo" (L21, p. 147).

El historiador hebreo agrega que los mencionados "retos globales" únicamente los podríamos llevar a cabo si a la par *globalizamos la política*, esto es, políticamente concordamos *urbi et orbe* en que, por ejemplo, de nada sirve enfrentar el reto ecológico, relativo a la crisis medio-ambiental, si no lo hacemos por medio de estrategias políticas comunes. Harari:

> "Para que la política sea efectiva hemos de hacer una de dos cosas: desglobalizar la ecología, la economía y la ciencia, o glo-

> balizar nuestra política. Ya que es imposible desglobalizar la ecología y el progreso de la ciencia, y ya que el coste de desglobalizar la economía seguramente sería prohibitivo, la única solución real es globalizar la política. Esto no significa establecer un "gobierno global", una visión dudosa e irrealista, sino más bien que las dinámicas políticas internas de los países e incluso de las ciudades de mucho más relevancia a los problemas y los intereses globales" (L21, p. 148).

Si con los retos propuestos se trata de traspasar las fronteras nacionales, sin tocar con esto a las naciones propiamente tales, reconozcamos que históricamente el *homo viator*, con su expresión en distintas religiones universales, en las distintas latitudes del globo terráqueo, ya logró esto (en el caso de cristianismo es lo que tiene que ver con el triunfo de la idea de Pablo sobre la de Pedro, vale decir, la de llevar la palabra cristiana a todos los rincones). Si bien, esto nos sirve como un ejemplo para el enfrentamiento de los retos globales, ello es sólo a medias y con muchas reservas al respecto, puesto que históricamente lo que ha habido son reiteradas guerras religiosas, y el ecumenismo siempre se ha limitado a ser nada más que una especie de ilusión.

Estas consideraciones nos hacen ver que para el enfrentamiento de los retos globales ya no nos podemos valer de la religión. Si en aras del mencionado objetivo, nos valiéramos de las religiones, probablemente la consecuencia sería nuevas guerras religiosas. Por otra parte, las religiones desde hace un "rato" en la historia han comenzado a ir de retroceso.

A los retos globales del historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén agregaría un quinto reto relativo a la educación. Y, sin duda, tenemos aquí un antecedente histórico que nos sirve como modelo inspirador: los programas de alfabetización mundial que se han desplegado al menos desde el siglo XVIII en adelante. Por supuesto, el reto educacional que proponemos es muchísimo mayor, ya que se trata en definitiva del programa de una educación integral del ser humano, y nuevamente también bajo el supuesto del respeto de las diferencias nacionales, regionales y locales que hay en las distintas expresiones de la cultura.

En definitiva, haciendo propia, la idea de Harari de una globalización de la política y de los retos globales que nos propone ¿qué medidas consiguientes habría de tomar y que fueran de alcance planetario? Las primeras son mediatas porque sirven como modelos orientadores que trazan un camino a seguir a largo plazo, y las inmediatas suponen su implementación, en términos de orden, organización y administración. ¿Cuáles serían

entonces las medidas mediatas?

1. Que educación, salud, bienestar y cultura sean el eje y que se hagan extensivos a toda la humanidad.
2. Que estemos debidamente sopesando siempre el crecimiento económico, centrado principalmente en estos ámbitos.
3. Que la educación y la formación propenda a formar a un futuro ciudadano que vivencie profundamente la armonía de su vínculo con los otros seres humanos y el entorno.

5

Hay que considerar empero que ya esas medidas mediatas comportan implícitamente ribetes utópicos. Pero, la utopía, y aunque sea a tal punto desorbitada, moviliza igual a inmensos grupos humanos, y la prueba de ello es la propia historia. Manfred Max-Neef, en una conferencia de 2012, titulada "El mundo en rumbo de colisión", dictada en la Universidad Internacional de Andalucía, dice, con innegable gesto irónico, a propósito de las religiones e incluyendo también ciertas ideologías, que "el paraíso está suficientemente lejano para que nunca nadie lo alcance; es parte del truco".[92]

Aplicado esto a la política, como recién dijimos, con apoyo en el economista chileno, esto "funciona" bastante bien, en términos de la promesa de una futura sociedad en la que reine paz, armonía y justicia. Es más, en cierto modo, la política *vive* de eso. Pero, habría que agregar que al menos algunos toman resguardos respecto de aquella promesa y atienden más a lo probable y plausible (sin saber quizá que en ello se apoyan en el realismo político aristotélico). Y la verdad es que esto suscita la tendencia contraria, la del inmediatismo y del cortoplacismo, que en el remate de esto acaba por traducirse en una imposición de demandas supuestamente *urgentes* por sobre lo que sería en rigor *importante*.

El sociólogo-filósofo polaco-británico Zygmunt Baumann, en *Modernidad líquida*, destaca el cortoplacismo como uno de los aspectos de ese carácter líquido, lo mismo que ha hecho ya Heidegger en *Ser y tiempo*, con el apego a lo meramente presente del *Dasein* cotidiano o Gilles Lipowetzky en *El imperio de lo efímero*:

92 https://www.youtube.com/watch?v=o15Te4yPrho&t=350s, minuto 12:30.

> "La modernidad 'sólida' planteaba que la duración eterna era el motor y el principio de toda acción; en la modernidad 'líquida', la duración eterna no cumple ninguna función. El 'corto plazo' ha reemplazado al 'largo plazo' y ha convertido la instantaneidad en ideal último. La modernidad fluida promueve al tiempo al rango de envase de capacidad infinita, pero a la vez disuelve, denigra y devalúa su duración."[93]

La democracia, como cualquier otro sistema político, no puede jamás sustraerse a esta tensión. De parte de los mismos políticos, cientistas políticos o periodistas se suele escuchar aquello de la inacabable perfectibilidad de la democracia, y este pensamiento se vuelve relevante cuando atendemos a que ella misma consustancialmente porta el precipitado de su propia transformación. Y esto no solamente es cierto, sino que constituye una de las mayores virtudes de la democracia. Sin embargo, tras el antecedente ateniense, en los escasos 2 últimos siglos de democracia se puede observar una y otra vez la promesa incumplida de bienestar en todos sus alcances. A tal punto es esto que salta a la vista que todas las revoluciones, que han trastornado severamente el *establishment* de diversidad de naciones, han tenido su intrínseca justificación, y en cierto modo en esas naciones la democracia se ha recuperado, modificado, replanteado, permitiendo su continuidad.

La revolución, en distintos momentos históricos, tiene pues una justificación, mas tendría que ser al estilo de la propuesta de Georges Sorel, al modo de la "huelga general", aunque a diferencia de él, sin dar pie a la violencia.[94] Si en cierto momento histórico se lograra la huelga general, y hoy en día habría que concebir esa posibilidad a nivel global, el sistema imperante, el capitalismo en su forma actual, con sus poderes establecidos, apoyado en cierto orden político, jurídico y principalmente económico, estaría obligado a responder.

Ahora bien, debemos reconocer que, si bien nos comprometemos con el modo acotado de la revolución, al modo de la huelga general, la exclusión de la violencia no constituye un asunto tan fácil de despachar, dado que hay que tomar en consideración que, en la breve vida histórica de la democracia, los grandes cambios, como lo que se refiere a logros:

---

93 Baumann, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México D.F.: FCE, 2015, p. 134. En adelante: 'Ml'.

94 Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 1976.

1. Para la clase trabajadora postergada, que se ha encontrado en el límite de la mera sobrevivencia;
2. Para la mujer, que no tenido derecho a voto, a un salario digno, y demás;
3. Para gente de color y de diversas etnias, a las que no se les ha reconocido diversos derechos;
4. Para lo relativo al entorno y la conservación principalmente de flora y fauna, todo ello (logros con carácter de conquistas) no se habría conseguido (en el caso del medio ambiente, en todo caso, muy exiguos), si no hubiera sido a través de la práctica de toda una gama de tipos de desobediencia civil, y también de la ejecución de actos violentos. Dicho esto, al mismo tiempo, corresponde distinguir entre violencia contra bienes materiales, públicos o privados, o contra personas.

Emblemático ha sido el pensamiento del norteamericano Henri David Thoreau, del siglo XIX en torno a la desobediencia civil en un libro de 1849, cuyo título parte por referirse al deber de ejercer ésta. En todo caso, con cierta anterioridad, ya se venía desenvolviendo el tema en la literatura. Baste nombrar tan sólo *Michael Kohlhaas* (1810) de Heinrich von Kleist, obra basada en la historia de Hans Kohlhase del siglo XVI, y *Los ladrones* (1781) de Friedrich Schiller. Hablando de la revolución, leemos en *El deber de la desobediencia civil*:

> "Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el privilegio de rehusar adhesión al gobierno y de resistírsele cuando su tiranía o su incapacidad son visibles e intolerables".[95]

Claro está, Thoreau es un teórico, un "estoico yanqui", "anarquista estético", como lo calificaron algunos, o como precisa Henri Miller en el prólogo al libro del caso: "Está más cerca de un anarquista que de un demócrata, un socialista o un comunista" (op. cit., p. 3), distinto a otros que llevaron a la práctica la desobediencia civil como Mahatma Gandhi o Martin Luther King, pero todo ello no le resta valor a su planteamiento.

Estas consideraciones nos llevan a subrayar no solamente el carácter

95 Thoreau, Henri David, *Del deber de la desobediencia civil*, Medellín, 2008, p. 18.

perfectible, ya puesto de relieve, de la democracia, sino a la par su carácter dinámico, y esto en el sentido (si se quiere, de orden metafísico) de que ella participa también, como todo logro, de la condición finita ontológico-existencial del ser humano.

Para simplificar, es ingenuo suponer que alguna vez haya el anhelado bienestar (con todos sus alcances), dado que siempre habrá mal en diversas formas: abuso, explotación, crimen, delincuencia. La canción del grupo "Queen" "*Heaven for everyone*" (Cielo para todos) es nada más (y nada menos) que una canción. Y, antes que eso, ciertamente la "Canción de la alegría" de Schubert, musicalizada por Beethoven en su Novena Sinfonía.

6

Al mismo tiempo, la desobediencia civil, junto con sacarle brillo al carácter perfectible de la democracia, nos hace ver también el sustento ético, que siempre debe tener la política. Ya simplemente quedó atrás, y circunscrito a Atenas, y a muchas otras polis de la Hélade, el planteamiento aristotélico de la subsunción de la ética a la política, dado que en esta última la preocupación primordial sería la del bien común. En la modernidad, por el contrario, ha sido al revés, aunque sobre todo en una primera fase – la política dependiendo de la ética. Sin embargo, es característica también del último tiempo cierta caída en descrédito de la ética, simplemente porque – equivocadamente – se la ha visto como expresión de la moral tradicional, siendo que, al contrario, lo originario de lo ético, nuestro *ethos*, es precisamente lo que puede, suele y debe cuestionar la moral tradicional o de una comunidad en particular. Y la mentada caída en descrédito, que se traduce en una significativa desconsideración de lo ético se presenta visiblemente en economía, derecho y política.

Pues bien, pese a esa tendencia, lo ético reaparece a propósito de la desobediencia civil, precisamente porque, dada cierta situación en particular, de nada sirve apelar al derecho.

A todo lo anterior se suma el problema de la violencia. Dice mucho al respecto que Rawls, en su *Teoría de la justicia*, la excluya:

> "Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno" (Tdj, p. 332).

No habría que olvidar que, junto con traer al tapete de la discusión la desobediencia civil, expresada en protestas, tomas, revoluciones, que han logrado cambiar cosas que estaban mal, ello no ha sucedido sin "quebrar huevos", habiendo mejorado, como consecuencia, el juego de reglas democráticas, donde ello ha tenido lugar y, sin embargo, al mismo tiempo, hay que subrayar que, en términos democráticos (y de un estado de derecho) no corresponde justificar la violencia, salvo la que se reserva un estado democrático, al disponer exclusivamente de lo que Max Weber llamó "monopolio de la violencia".

A fin de cuentas, ello nos hace ver que la democracia es, como somos nosotros mismos: no sólo perfectible, dinámica, procesual, sino falible.

Tenemos que reconocer
Cuántos despejos de mundo
Ha habido hacia atrás
Cada amanecer de una nueva
Concepción del ser humano
Lo ha traído consigo
Homo sacer, animal racional, homo viator
Ser humano como centro
Ser humano finito
Sujeto universal
Ser humano activo, volitivo, singular
Ser humano como
Posibilidad y proyección
Ser humano frágil
Siempre respiramos el aire fresco
De una nueva mañana
Y más que eso
Más que esos despejos
En que todo
En nuestro derredor
Se ve, se juzga distinto
Hay despejos
Como el de los estoicos
Y el de Spinoza
Que a inicios del siglo XVII
Vino a plantear provocativamente
Retirar todas las valoraciones
Que hasta entonces recaían
Sobre cosas, personas
Situaciones, fenómenos, acontecimientos
Arguyendo que el ser humano
Nada más se acostumbró
A que esto era bueno
Conveniente, noble, puro, honorable
Suponiendo esto
Ciertamente

Un comenzar de nuevo

Y esto dicho en plena modernidad
Con la sensación pues de lo *modernus*
Lo actual, lo que es del momento
De la *Neuzeit*, del tiempo nuevo
Sabiendo que esto
Es siempre un primero

¿Y no será que lo primero
Es darle un drástico giro
A nuestras alicaídas democracias
Esparcidas por el planeta
Y abrirnos a la demarquía o lotocracia
El gobierno por sorteo
Como ya lo hicieron
Ejemplarmente
Los atenienses
Y Platón
Lo justificó
Para dar cabida
A la intervención
De la divinidad?

IV

Demarquía, lotocracia o democracia escotástica

1

A los factores que hemos analizado que provocan que la democracia se encuentre en peligro, se suman al menos 3, que se vienen gestando de forma cada vez más pronunciada en los últimos decenios: 1. Los faccionalismos; 2. Los personalismos; 3. El financiamiento de la política.

1. En cuanto a los faccionalismos, ello guarda relación con discursos cerrados de distintas facciones, sin mayores posibilidades de diálogo, ya sea entre diferentes partidos o al interior de los mismos.
2. En cuanto a los personalismos, podría decirse que históricamente este factor es el que ha suscitado mayores trastornos en la democracia, ya que se ha tratado de la idolatría en torno a un *leader* (*duce*, *Führer*) que acumula un exceso de poder, perdiéndose el equilibrio que suministra el sistema de *check and balances*.
3. En cuanto al financiamiento de la política, cómo no, éste es el factor que mejor refleja la cooptación de la política por parte de la economía, y que en definitiva se traduce en una suerte de *democracia vendida al mejor postor*.

Ahora bien, podría decirse, como suele suceder por lo demás en diversos ámbitos, que de fondo hay un problema de orden sistémico, y más precisamente matemático, y que se presenta tanto en el sistema de voto popular como representacional, dado que precisamente el mencionado sistema no sólo da lugar, sino que termina incluso por incentivar los mencionados *males* de la democracia.

La solución estaría en un sistema distinto y que se ha practicado con relativo éxito en distintos momentos de la historia, a saber, la lotocracia, el gobierno basado en elección por sorteo. En Grecia se le llamó 'demarquía' (demarcación) – denominación que adoptaremos – o 'estococracia' (democracia estocástica) que alude a 'poder de tiro' (en el sentido de lo aleatorio de una tirada).

Ya Platón propone en *Leyes* un tipo de gobierno por sorteo, de acuerdo con el cual no se trataría únicamente de abrir espacio al azar, sino a lo divino, puesto que de esta forma se le brinda la posibilidad de manifestarse. En el Libro III el Ateniense, protagonista de *Nomoi*, ha abordado ya 6 formas de gobierno, y que, diferenciadamente se basan en criterios como diferencia etaria (el más viejo gobierna sobre el más joven), que el más fuerte gobierna sobre el más débil, y por sobre todo que la voluntad, el deseo y los afectos están al servicio de nuestra razón – aplicándose esto a cada ciudadano y al Estado en su conjunto. Y finalmente agrega la demarquía:

> "Diciendo que hay una séptima forma de gobierno querida por los dioses y afortunada, inducimos a alguien a un sorteo y declaramos que lo más justo es que aquel al que le cae en suerte gobierne y al que no que se aparte y sea gobernado" (Leg., 290 C).

Pero, tras la propuesta platónica, está la propia realidad política ateniense, en el sentido de que la elección por sorteo era un aspecto constitutivo de su democracia ya desde el siglo VI a.C, al menos en lo que se refiere a la elección de magistrados para comités de gobierno. A propósito de la aplicación técnica demárquica se llegó incluso a ocupar una máquina, llamada *kleroteria*. Además, se resguardaba la alternancia del poder, puesto que los magistrados eran electos por un año, y solamente podían ejercer como tales una vez en la vida, sin la posibilidad de reelección. Y, con el fin de resguardar que los electos fueran suficientemente aptos respecto de sus tareas a cumplir, eran sometidos a un examen llamado *dokimasia*; en todo caso, casi nunca tuvo como consecuencia del mentado examen que se descartara a algún elegido por sorteo. Al mismo tiempo, los magistrados tenían que rendir periódicamente cuentas ante la asamblea, lo que se llamaba *euthinai*.[96]

96 https://www-ips-ac-rs.translate.goog/publications/kontrola-magistrata-u-atinskom-polisu/?_x_tr_sl=sr&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es-419&_x_tr_pto=nui,sc,elem

Y, lo que es más interesante aun, es que la elección se apoyaba en el principio de isonomía, de acuerdo al cual se le reconocía igualdad de derechos a los ciudadanos, en lo que igualmente hay que hacer notar que a los esclavos no se les reconocía la calidad de ciudadanos, y si agregamos que la mujer no tenía derecho a voto, en este punto esta limitación epocal se mantuvo contumazmente, en algunos países, incluso hasta inicios de la segunda mitad del siglo XX.

La demarquía tiene su continuación histórica principalmente en el medievo, particularmente en Florencia, en los siglos XII y XIII; se seleccionaban candidatos por nominación y votación, cuyos nombres iban a un saco y por sorteo era elegido entonces el magistrado o miembros de la *Signoria*. También en Venecia, en el siglo XVIII, los candidatos eran sorteados para integrar el Gran Consejo. Asimismo, en Francia ha habido ejemplos de elección por sorteo de colegios de abogados en el siglo XIX, como a su vez en Bélgica, Imperio Austro-Húngaro, Suiza, Holanda y Luxemburgo. En Estados Unidos ha sido ocupado el mencionado sistema para la elección de jurados y jueces. Lo mismo en Rusia, bajo el zar Nicolás II, promovido por su I ministro, Pyotor Stolypin, en que se trataba del nombramiento de comisiones regionales encargadas de distribuir parcelas de tierra. Los siervos anteriormente liberados bajo el zar Alejandro II en 1861, recién ahora, bajo el sistema demárquico instaurado por Stolypin, lograron tener propiedades.

2

Si una demarquía, implementada a futuro de modo más intensivo y extensivo lograra superar (a modo de condensación de lo que hemos dicho) simplemente la *manipulación de la política*, que es precisamente lo que no sólo debilita, sino que desfigura completamente el sistema democrático en su estado actual, esto es precisamente lo que tienen en cuenta, aparte del ya citado Jason Brennan, el filósofo australiano John Burnheim en su obra *Is democracy possible?* Él parte por plantear que bajo el manto del nombre 'democracia', al que, con pasmosa facilidad y comodidad, recurrimos, se esconden sistemas que son, en suma, oligárquicos. Burnheim plantea de entrada que: "La democracia, en la práctica, no existe".[97] Y luego continúa con aquello a que hace alusión el subtítulo del libro, "An alternative to

97 Burnheim, John, Is democracy posible? The alternative to electoral democracy, Sydney: Sidney University Press, 2006, p. 17.

electoral democracy", a saber su propuesta demárquica:

> "En orden a tener democracia, debemos abandonar las elecciones, y en la mayoría de los casos, también los referendos, y revertir el antiguo principio de elegir por sorteo aquellos que deben detentar diversos cargos públicos. Los cuerpos de toma-de-decisiones deberían ser estadísticamente representativos para aquellos que son afectados por sus decisiones. El control ilusorio ejercitado en la votación de los representantes tiene que ser reemplazado por el azar de ser nombrado y seleccionado como cualquier participante activo de las decisiones. Las elecciones, debo argüir al respecto, crían oligarquías. La democracia es únicamente posible si quienes-toman-decisiones son un ejemplo representativo de la gente atingente. Llamaré a una política basada en este principio una demarquía" (ib., p. 23-24, trad. mía).

Teniendo en consideración que el origen del estado y el fundamento de la democracia radican en el pueblo, trayendo a la memoria el célebre "Discurso de Gettysburg" del 19 de Noviembre de 1863 de Abraham Lincoln en el que se refiere al "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", precisamente la demarquía es la que mejor daría garantía a ese designio.

Ahora bien ¿podría justificarse una demarquía a todo nivel, incluso en lo relativo a la elección de las altas autoridades de una nación? Pienso que sí, sólo que corresponde establecer requisitos, lo que nos lleva en la dirección de la propuesta de una epistocracia, por parte del ya citado Brennan. Por supuesto, estamos hablando de requisitos principalmente concernientes a edad, estudios y probidad.

En todo caso, a diferencia del filósofo de la Universidad de Georgetown, y haciendo valer nuevamente en este sentido las palabras de Lincoln, de acuerdo a los alcances de la democracia escotástica propuesta, se trataría de aprovechar la riqueza y la experiencia del ciudadano, que no necesariamente tiene formación universitaria y que puede ser tal vez el mejor concejal o alcalde de una comuna, por la cercanía que tiene precisamente con la gente y sus menesterosidades. Digamos que en casos como éste y similares el prerrequisito debería consistir al menos en la exigencia de una formación escolar completa.

Recordemos el cuadro de 1799 de Francisco de Goya "El sueño de

la razón produce monstruos" como el minicuento de 1946 de Jorge Luis Borges "Del rigor de la ciencia", como para traer a colación los excesos a que puede llevar la abstracción; en el caso del minicuento borgiano, en cuanto a que el mapa termina sustituyendo al territorio:

> "En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él".[98]

Estos ejemplos dan que pensar y nos hacen tomar distancia de una epistocracia a rajatabla, como la propuesta por Brennan, por cuanto el conocimiento, cuando se abstrae, y se traduce en esquemas, gráficos, maquetas y estadísticas, llevadas a cabo por "expertos", termina en una total desconexión con la realidad.

Es cierto que en la propuesta de Brennan se trata de resguardar de que la epistocracia no se transforme en algo así como una "expertocracia". Así como, especialmente con Ortega y Gasset, se introdujo la expresión "barbarie del especialismo", en alemán se habla tal vez de un modo más despectivo de *Fachidioten*, 'idotas del ramo' (o de su *expertise*), en que, sucede que uno sabe de los estambres, otro de las esporas, otro de los pistilos, otro de la polinización, pero ninguno de la flor. A lo que corresponde añadir – quién lo discutiría – que los expertos son indispensables; a la hora de someterse a una operación quirúrgica, esperamos y confiamos que la realice un experto; lo mismo en cuanto a enviar una expedición al planeta Marte.

La obra *Wider den Methodenzwang* (1976) (*Contra la imposición del método*), de Paul Feyerabend, que distintas editoriales hispanoamericanas tradujeron como "Tratado contra el método", pero antes que ella, la correspondiente de Karl Popper, *Lógica de la investigación científica*, ya de 1934, donde expone la teoría de la falsabilidad (de acuerdo con la cual, lo propio de una ley o fórmula es ser falsable por nuevos hechos constatados que la contradicen), que por lo demás contribuye a reforzar el método científico hipotético-deductivo, deberían constituir un fuerte llamado de atención para los expertos que se encierran en un discurso o una teoría.

Hemos podido observar, a propósito de la pandemia del coronavi-

98 https://ciudadseva.com/texto/del-rigor-en-la-ciencia/

rus, la maraña de contradicciones no sólo de los expertos entre sí, sino con respecto a propias aseveraciones, que los porfiados hechos a corto plazo han desmentido.

Mas, volviendo a la sencilla metáfora de la flor, únicamente al político (al genuino político), y no a los que predominan hoy, que manipulan la política, que no sólo inducen, sino que promueven su cooptación por la economía, le corresponde tomar decisiones de alcance nacional, en ocasiones también de alcance internacional o global, y que inevitablemente afectan, para bien o para mal, a la actual como a las futuras generaciones.

Pero esta "política", de la que hablamos aquí, tendría que ser la *gran política*.

Una buena parte
De nuestros desvelos
En la historia
Gira en torno a la cuestión
Quasi infantil
De que esto es mío
Y la enseñanza
De compartir
Es uno
De los grandes desafíos
En la educación
De hijos y nietos

Mas
Por mucho aprendizaje que haya
La marca de fuego queda:
Esto me pertenece
Al modo de sentencia final
O epitafio

V

La cuestión de la propiedad

1

No es simplemente un prejuicio que una de las peculiaridades caracterológicas del británico sea la ironía. Esto se advierte en la filosofía inglesa, y ello particularmente en lo que concierne a la relación con la religión, en lo que resaltan en especial Hobbes y Locke; en ambos, aunque a la vez de diverso modo, se da una mezcla de ateísmo, escepticismo y fideísmo muy peculiares. Sabido es que Hobbes declaró que el ateísmo se justificaba, pero que era muy inconveniente reconocerlo. Al mismo tiempo, la impronta filosófico-británica es distinta de la propuesta rousseauniana de la religión civil, puesto que esta última atañe a cierta justificación política general que tendría la religión. En cambio, con la filosofía inglesa, y en especial se presenta esto en Locke, sucede que se reconoce al cristianismo y a la Biblia como legado de la humanidad, que contiene parámetros y enseñanzas de índole ética invaluables.

Nos interesa aquí el pensamiento de John Locke acerca de la propiedad, expuesto en su *Segundo Ensayo acerca del gobierno civil* (1662) donde, podría decirse, la Biblia constituye uno de los fundamentos de su concepción de la propiedad – el otro es de la "razón natural" – y esto en el sentido de que Dios le habría dado al ser humano la Tierra entera para su beneficio y usufructo:

> "Tanto si consideramos la razón natural, la cual nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgó a Adán, a Noé y a sus hijos, es sobremanera evidente que Dios, como dice el Rey David (Salmos cxv. 16), "ha dado la tierra a los hijos de

los hombres", es decir, que se le ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella".[99]

Parejamente, y habría que agregar que, por el lado de la fundamentación racional-natural de la propiedad, ella radica en nosotros mismos, en la constatación indesmentible de que cada cual es propietario de sí mismo. Pero, este fundamento no se circunscribe únicamente a tu mismidad, sino que se extiende a lo que tú haces, tus obras, tu labor, y junto con ello, a los frutos de tu trabajo:

"Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún otro hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás" (Tgc, p. 10).

Claro está, el trabajo te daría derecho a la propiedad, y justamente en razón de ello queda establecido el límite, de acuerdo con la prescripción de que el radio del trabajo de alguien sea tan justo y adecuado que al menos "queden suficientes bienes comunes para los demás".

En relación al fundamento en el trabajo y su alcance el ejemplo de las bellotas es particularmente sugestivo:

"Ciertamente, quien se ha alimentado de las bellotas que él mismo ha recogido de debajo de una encina, o de las manzanas que ha cosechado de los árboles del bosque, puede decirse que

99 Locke, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona: Alianza, 2014, p. 10. En adelante: T II.

> se ha apropiado de ellas. Nadie podría negar que ese alimento es suyo. Pregunto, pues: ¿Cuándo empezaron esos frutos a pertenecerle? ¿Cuando los ha digerido? ¿Cuando los comió? ¿Cuando los coció? ¿Cuando se los llevó a su casa? ¿Cuando los cogió en el campo? Es claro que, si el hecho de cogerlos no los hizo suyos, ninguna otra cosa podría haberlo hecho. Ese trabajo estableció la distinción entre lo que devino propiedad suya, y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado" (Tgc. p. 10).

2

Si hay un asunto que está eminentemente en dependencia de la época, éste es el de la propiedad.

Sin duda, la concepción lockeana de la propiedad encuentra su justificación en el siglo XVII, el siglo que la vio nacer, sobre todo atendiendo a la consecuencia que conlleva en términos de progreso: si es fundamentalmente el trabajo lo que otorga derechos sobre la propiedad, se escucha en ello un clamor a transformar todo lo que sea silvestre, salvaje y simplemente natural en el planeta.

Mas, con todo lo razonable y justificable que sería el nexo propiedad-trabajo, ya podemos apercibirnos con espanto y tristeza dónde nos ha conducido esto.

Lo que es de orden ontológico es siempre lo más radical, y en este caso se advierte que el dominar, apropiarse, explotar lo salvaje (incluyendo en ello no sólo lo natural, sino lo humano, dado que se trata de gentes, nativos, indígenas que han habitado esos lugares) va de la mano con presuponer que todo aquello simplemente no tendría *derecho a ser*.

Con todo, aclaremos que no es nuestra intención atribuirle los excesos a que se ha llegado con la valoración ontológica del trabajo y del producto sobre lo natural y silvestre, a Locke.

Por otra parte, podría decirse que el pensamiento de Locke (que en el orden político, corresponde asociarlo con el liberalismo), del fundamento de la propiedad en el trabajo, podría dar pie a la justificación de la expropiación (asunto, en todo caso, no presente en el capítulo sobre la propiedad del *II Ensayo sobre el gobierno civil*), por cuanto ella procedería cuando nos encontramos ante posesiones y terrenos no explotados, e in-

cluso abandonados, y que, con respaldo jurídico son propiedad de alguien. La justificación de la reforma agraria – que ya se iniciara en el siglo XIX, y que se llevó a cabo en multitud de naciones, entre ellas la nuestra – ha sido precisamente ésta.

A su vez, debemos tener presente que el tema de la propiedad está ligado al derecho; se trata ante todo precisamente del derecho de propiedad, y probablemente porque por de pronto en la prehistoria nos encontramos con formas de propiedad común. Es decidor que Ovidio en sus *Metamorfosis*, al relatar el mito de las edades de mundo, nos diga que, en las primeras edades, de oro y de plata, se mantiene la propiedad común, pero ya con la edad de bronce, al introducirse la propiedad privada, comienzan las primeras disensiones.

Estamos tan inmersos en la determinación ontológico-existencial de la propiedad que tal vez lo que más debería llamarnos la atención y recapacitar sobre el tema, es que, a propósito de los niños, y particularmente los niños de nuestra época, comience en ellos a darse un apego tan extremo a "lo que es mío", que la enseñanza en el hogar y en los jardines infantiles se dirija muy especialmente a inculcar el aprendizaje del "compartir". Y al observar el progreso que va logrando el niño en esa dirección, podemos caer en cuenta del carácter originario de la propiedad común.

Y, cómo no, se presenta como un poderoso motivo de reflexión el testimonio que nos da la historia, por cuanto propiedad y territorio constituyen tal vez la causal número uno de los conflictos bélicos.

Da mucho que pensar a su vez que el viejo Platón de *Leyes*, en el Libro V, a través de la larga exposición (a modo de monólogo) del *Ateniense*, se incline hacia la figura de la mixtura, considerando las siguientes 3 formas de gobierno y respectivas constituciones, a saber:

1. De dioses y *daimones*, en la que hay plena propiedad común.
2. De los seres humanos que, inspirados en la forma de gobierno divina, tienen la propiedad común como modelo.
3. De los seres humanos, propiamente tales que, en la acción práctica, aceptan la realidad de la propiedad privada, porque ya se encuentran muy apegados a ella.

Respecto de la segunda forma de gobierno, lo que leemos (y que citaremos a continuación) nos hace ver lo extremo de la propuesta platónica: no solamente no hay propiedad privada de casas, terrenos, y cosas en general, sino que hay comunidad de mujeres y niños, incluso de lo que

concierne a lo que vemos u oímos, como a nuestras opiniones:

> "Se dice, en efecto, que las cosas de los amigos son realmente comunes, sea que esto se dé ahora en algún lugar o se vaya a dar alguna vez – que sean comunes las mujeres, comunes los hijos, comunes todas las cosas – y que por todos los medios se extirpe completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular y se forje un plan que en lo posible también las cosas que son propias por naturaleza se hagan de alguna manera comunes, como que ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común, y todos alaben y critiquen al unísono lo más que puedan, alegrándose y doliéndose de las mismas cosas, y, por fin, las leyes que en lo posible hagan una ciudad unida al máximo. /…/ Una ciudad tal, por cierto, ya sea que dioses o hijos de dioses, más de uno, la habiten, si viven así, moran en ella siendo felices" (Leg, 739 c-d).

Con todo, la historia, en su calidad de *magistra vitae*, nos muestra que ensayos modernos, particularmente del siglo XX, de recuperación de la originaria propiedad común (puesta en modalidad mitológica e ideal a nivel de la "eterna primavera" de la edad de oro) y consecuente negación de la propiedad privada desde el lado del socialismo y comunismo (enfrentando estos cimientos del capitalismo) ha dado lugar a una expropiación a gran escala, cuando no total, lo que ha tenido como resultado un estrepitoso fracaso. Los países, donde esto principalmente se ha puesto en práctica, hoy son nuevamente capitalistas: la Federación Rusa y China.

Un ejemplo horroroso de lo anterior es el caso del "Golomodor" en Ucrania ocasionado directamente por Stalin con el plan quinquenal, entre 1928 y 1932, con la creación de las granjas estatales colectivas – *koljoses* y *sovjoses* –, y que acabó en una hambruna, a consecuencia de la cual hubo 4 millones de muertos, tan sólo considerando Ucrania.[100]

100 Winkler, Heinrich August, *Geschichte des Westens. Die Zeit der Weltkriege, 1914-1945* (Historia de occidente. La época de las guerras mundiales, 1914-1945), München: Beck, 2011, p. 525.

3

Pero, más de fondo y más allá de un ejemplo de genocidio, como el aludido, late aquí – y volviendo a Locke – aquel llamado, con cierto carácter de designio, de justificar la propiedad con fundamento en el trabajo. Y decimos "designio", al traer a colación de que su cumplimiento por todos los rincones del planeta ha traído consigo a la postre depredación indiscriminada del entorno y – asociado con las condiciones laborales – explotación y extrema desigualdad, obligándonos este estado de cosas a tener que replantearnos hoy de raíz precisamente la cuestión de la propiedad.

Locke no veía ningún problema en que la propiedad, en términos de espacio físico, se extendiera, con todo lo que hay al interior de ese espacio – lo mineral, vegetal y animal – hasta donde se lo pudiera explotar con el trabajo. Mas, hoy por hoy, en un espectacular *trend* que se inició con la revolución industrial y que se desplegó con proyección geométrica, las posibilidades que brinda la tecnología son de incalculables proporciones. Se trata de que el "trabajo" de un individuo, como dueño de una empresa, y más encima empresa que suele ser multinacional, extiende sus ramificaciones y sucursales hacia todos los continentes. En este sentido, la propiedad se volvió en definitiva mega-, archi-, omnipropiedad, o como haya que decirlo. Digamos con Jean Badrillard que la propiedad también llegó a ser parte de todo lo que se ha *fractalizado*.

El tenista Roger Federer, el deportista mejor pagado en 2020, con una modesta fortuna de 106,3 millones de dólares (comparado con Arnault, Bezos, Musk o Gates) posee desde 2014, por un valor de 7 millones de Euros, la así llamada "casa de cristal", en las orillas del Lago Zürich, pero también posee propiedades en Dubai, y otras en Suiza, como Lenzerheide y Graubünden.

Este tipo de situaciones ha llegado a ser parte de nuestra normalidad, y hasta no hace mucho éstas eran más bien motivo de admiración, respecto de lo que, por lo demás, no podemos olvidar que, hacia atrás en la historia, las cosas fueron siempre así, incluso más extremas.

Pero desde cierto momento muy reciente ha comenzado una puesta en entredicho, y por lo demás muy justificada, ya que el ejemplo de Federer viene a ser algo minúsculo en comparación con las posesiones de empresas privadas o estatales de carácter extraterritorial u *outsourcing*, todo lo cual es parte de un fenómeno mucho mayor, esto es, la globalización, que viene a ser como el gran paraguas, bajo el cual se presenta, entre muchas otras variantes, la cuestión de la propiedad.

4

Con todo, hace mucho sentido centrar la cuestión de la propiedad en el trabajo, esto es, que la propiedad tenga que ver con lo que haces, tus tareas, tus labores, pero también tus proyectos, y esto involucra la familia (a pesar de ser ésta en la actualidad una familia fragmentada con visos postmodernos).

Y ciertamente tiene mucha justificación también considerar el fundamento de la propiedad en uno mismo, ocurriendo que este ser-dueño-de-uno-mismo conlleva una marca eminentemente moderna, dado que se vincula con la autonomía y con la mayoría de edad o madurez ilustrada.

Pero, volviendo a la relación entre propiedad y trabajo, así como la primera se ha dislocado, también el trabajo. Baumann plantea esto como otro de los tantos aspectos de la modernidad líquida:

> "El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimientos impensable antaño incluso para aquellos 'propietarios invisibles' de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo" (Ml, p. 158).

Sobre la base de la distinción baumanniana muy sugerente entre la mentalidad largo-placista de la *modernidad sólida* (que sería la modernidad *per se*) y la mentalidad corto-placista de la *modernidad líquida* (muy afín al discurso post-moderno), repercute ello también en el modo actual de entender el trabajo:

> "La 'flexibilidad' es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado de trabajo presagia el fin del 'empleo tal y como lo conocemos', y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos, sino que se rigen por la cláusula de 'hasta nuevo aviso'. La vida laboral está plagada de incertidumbre" Ml, p. 157).

Con Eugen Fink diríamos que históricamente hemos transitado de un "trabajo fitúrgico" (vale decir, del agricultor, que va al compás cósmico

del crecimiento, del cultivo y de la crianza, y que está muy ligado a los ciclos de las estaciones del año, como del día y la noche), a un "trabajo demiúrgico" (del técnico), que es inevitablemente áspero, ya que por sobre todo imprime violentamente una forma a cierta materia, lo que acaba por multiplicarse con la aplicación de diversidad de tecnologías, en lo que igualmente hay que considerar que se intenta en la actualidad, con variadas soluciones exitosas, hacer uso de "tecnologías blandas" que amengüen la mentada violencia. Fink:

> "Pero el trabajo del agricultor está inmerso en las tendencias naturales, no obstante su carga y dureza corporal; a él le interesa sobre todo promover las tendencias naturales internas de las cosas naturales, liberándolas de impedimentos; procurar para las plantas la materia nutriente necesaria y el suelo preciso, poroso, elaborar las condiciones de crecimiento y florecimiento, en tanto ellas sean producibles y mejorables por parte del hombre. El trabajo del agricultor es en cierta medida menos deformador que el del artesano; es albergador y cobijador; él tiende a lo mismo a lo que la naturaleza también tiende en su crecimiento en planta y animal; sólo que el hombre intenta intervenir selectivamente en este crecimiento natural; a la naturaleza le es indiferente si crece hierba o maleza, ella no conoce esta diferencia; pero el hombre cuida el crecimiento natural de las plantas y animales que le son útiles; hace una selección. Pero cuando ha hecho esta selección, entonces él va *con* la naturaleza y no *contra* ella. Y con ello él se sabe a sí mismo con todo su hacer y obrar, con todo su esfuerzo y propósito entregado a la naturaleza, se sabe infinitamente superado por ella. Él no está ahora meramente como el técnico demiúrgico referido a una materia natural configurable, a la que se le imprime una "forma" por poder de la soberanía humana; se sabe referido a una naturaleza viva, viviente, aconteciente, se sabe dependiente de su favor o de su rechazo" (Fef, 157-158).

Con todo, la historia – cómo no – se lee como el colosal triunfo del *demiurgos* sobre el *phyturgos*, a tal punto que, respecto del último, sólo vemos hoy la imposición de la agroindustria. Aquel "co-ayudar" del agricultor a la naturaleza, al crecimiento, al cultivo de la planta, a la crianza del animal, ha tenido un *espantoso* punto final, y hoy por hoy podemos observar cómo los monocultivos han arrasado con flora y fauna nativa de un modo simple-

mente exorbitante (y agreguemos, con rasgos de perversión y estupidez).

Al mismo tiempo, siguiendo a Fink, lo que acentuadamente promueve el giro del *phyturgos* (agricultor) al *demiurgos* (técnico) es el lujo, vale decir, lo que tiene que ver con aquel tema, en cierto modo, crucial, también abordado por Ortega y Gasset en *La meditación de la técnica* (obra ya concluida en 1933). Y, coincidiendo en esto el español con el alemán, el lujo es aquilatado como intrínsecamente humano; él ya se advierte en el acicalamiento femenino desde tiempos inmemoriales, como en la moda, decoración, y demás. Pues bien, es en él que radica una clave que se haría extensiva hasta lo que concebimos en general como progreso. Fink:

> "¿Qué rige la producción? En los productos laborales más simples, en los alimentos, es pues revelador que la carencia del hambre exige la producción laboral de alimentos. Porque estamos abiertos a esta carencia, al hambre futura, que todavía no necesita arder en nuestras entrañas, trabajamos; y de modo similar se da con otras necesidades elementales. La pregunta se vuelve más difícil en relación con los productos de lujo, que no están motivados por la necesidad. ¿Se anticipa aquí el don creativo de la invención al uso? ¿Abre la producción recién nuevas necesidades de lujo – o la exigencia de lujo motiva nuevos caminos inventivos de la producción? Esta pregunta es confusa y en ningún caso se deja decidir. De seguro tenemos aquí un múltiple cambio brusco, de modo que ya la exigencia de un estándar de vida lujurioso inspira la invención técnica, ya que exigencias de vida surgen de felices ocurrencias inventivas" (Fef, p. 159-160).

5

Nos afanamos en suponer, y de seguro que tiene que ver esto con cierta inveterada comodidad, de que hemos superado la esclavitud (por lo demás, "oficialmente" superada recién en la II mitad del siglo XX), pero hay formas cercanas (y en algunos casos, peores) de esclavitud que continúan. Fink también plantea esto.

Max-Neef trae a colación, en la conferencia ya citada el ejemplo de 75.000 empleados en Indonesia, que trabajan en la hechura de las zapatillas "Nike", que ganan 10 centavos de dólar por hora, y cuya planilla de

sueldos anual (de los mencionados 75.000 empleados) es inferior a lo que obtuvo Michael Jordan, que fueron 20 millones de dólares por sacarse una fotografía con las zapatillas de esa marca (MN, minuto 20).

Tal vez las zapatillas no constituyen el mejor ejemplo de lo que se relaciona con el lujo, pero igual los ejemplos sobran, y podríamos hablar del costo de una cartera de marca "Hermès", equivalente a $US164.074.[101]

Si bien el lujo es el incentivo humano para proyectarse más allá de necesidades básicas, sin embargo, al presentarse en el escenario de la historia de forma extrema (y lo cierto es que siempre ha sido así) da lugar, nos dice el fenomenólogo Fink, a una división de la sociedad entre los que gozan y los que se esfuerzan (esfuerzo no exento de sufrimiento, suscitado por una amplia gama de carencias en lo relativo a salud, vivienda, ingresos, educación). Al mismo tiempo, ello constituye el detonante de la revolución, y en razón de que la situación descrita no se corrige nunca de una manera siquiera suficiente, la revolución se mantiene al acecho en todo momento. Fink:

> "Esto es el escándalo del mundo laboral humano. Pero este escándalo es mil veces realidad histórica. Hay muchos teoremas que, en esto, aportan explicaciones eruditas para la desproporción en la obra del trabajo humano, por ejemplo, que la "producción" y el uso (a saber, el goce) del producto laboral se desvinculan, se dividen en distintas personas: en el "esclavo" y el "señor". Ciertamente, ello está en conexión con la institución de la propiedad privada, con las relaciones jurídicas de la herencia, de la acumulación del poder económico, y otros; es seguramente una difícil tarea alcanzar aquí una diáfana transparencia sin caer en ideologías partidistas capitalistas o comunistas" (Fef, p. 161).

101 https://www.google.com/search?q=hermes+carteras&sxsrf=AOaemvJW84r-X133DH_iENu-FO-74wMQZ_Q:1633614651082&source=univ&tbm=shop&tbo=u&-sa=X&sqi=2&ved=2ahUKEwiat-jnuLjzAhXGrZUCHW8kAV0Q1TV6BQgCEKMB&-biw=1366&bih=568&dpr=1

Fíjate bien
Que es la gran vida de todo
De astro, nube, río
Roca, encina, zorzal
Así como sentía la vida
El hombre arcaico, el *homo sacer*
Y que era justamente *sacer*
Porque todo lo sacralizaba
Es esa vida
La que hay que rescatar
Y que un ser humano
Actual, epocal, epigonal
Mira despreocupado, indolente, indiferente
Sin ni siquiera cuestionarse
Que algo pinta mal
Que algo está descompuesto, en pana
Desde el momento
Que a diario
Le infringimos terrible dolor
A la vaca, al cerdo, la gallina
Matándolos por millones
En la horrorosa faena
De los mataderos

¿Cómo nunca
El indolente
Se dolió, se quebró
El asesino ecológico
Por permitir, aceptar
Hacerse cómplice
De que ante sus narices
Transcurriera todo eso
Y cuántas cosas más?

Recuerdo que siendo niño
Me costaba entender, asimilar
Y finalmente aceptar
Que ocurriera algo así

Y que sirva esto
Como ejemplo
Para caer en cuenta
Que casi ninguno
De los cambios necesarios, urgentes
Adviene cuando corresponde
Porque nos encontramos
Con bloques, diques, atascos
Y hoy la cortapisa es la empresa
Que enseña sus garras, sus dientes afilados
Para siempre decirnos y repetirnos
No, no, no
Debemos proteger
La industria, la economía
Mataderos, automóviles, inmobiliarias
Aviación comercial, empresas forestales
Agencias de turismo
Y claro
El asunto es:
En beneficio de quién
¿Del pueblo, de la comunidad, de la sociedad toda?
No, no, no
De ciertos grupos, de unas cuantas familias
Y que obviamente
Detentan al mismo tiempo
El poder

¿Cómo romper esa resistencia?
La respuesta que siempre nos dice
La maestra de la historia
Es la revolución
Pero qué:
¿Un vez más
Violenta revolución
Revolución inconcebible

Sin violencia?
Ahora decimos nosotros
No, no, no
Revolución
Pero sin matar una mosca

Revolución que provocan
Los brazos caídos
La soñada huelga general
Finalmente saliendo
De ser pura posibilidad
Hasta hacerse realidad

Éste es el único camino
Cual es también
El de parar, detenerse
Con lo que
Se detiene el sistema
De tal manera que ésta obligado
Desde sus liderazgos
Políticos, económicos, publicitarios
A reaccionar

Pero dejémonos
De divagaciones
Ha llegado la hora de actuar
Que es como decir
En la historia de la filosofía:
Pasemos de Kant a Fichte

VI

Agon y acción

1

Si hablamos a continuación de la problemática de la acción en la filosofía, habría que partir por sincerarse, y reconocer que el filósofo ha tenido cierta estampa histórica del solaz, puesto que la filosofía ha sido tradicionalmente de las expresiones más descollantes de la vida contemplativa y únicamente la teología le ha competido. Con la modernidad es la ciencia la que marca la pauta, pero está claro que en un giro hacia el hacer, el traducir el conocimiento científico en técnica, y como último resultado, en aparato, instrumento, máquina (sin pretender limitar la ciencia únicamente a esa suerte de mandato del *hacer*, por cierto).

Digámoslo de modo más franco aun: la filosofía proviene, como toda la cultura, de sociedades esclavistas, en las que sucedía simplemente que el aristócrata no trabajaba porque lo consideraba indigno, y no merecía cuestionamiento alguno el que otros (siervos, esclavos) trabajaran para uno. No es de extrañar que diga Aristóteles en *Tópicos*:

> "Y entre dos cosas, si negamos que se dé en nosotros una para que parezca que se da la otra, es preferible aquello que queremos que parezca darse; v. g.: negamos tener amor al trabajo para parecer bien dotados de nacimiento" (citado en Tda, p. 392).

En ello está también la explicación de que tanto el trabajo como la acción constituyan problemáticas filosóficas muy tardías, y en verdad, no anteriores al siglo XIX. La inmersión en las preguntas por la acción y el trabajo, que ha habido desde entonces, ha sido de singular gravitación. La Escuela de Frankfurt es uno de los últimos eslabones de esa cadena.

Añadamos a estas consideraciones de la concepción antropológica, que pudiéramos nombrar "del ser humano activo", su fundador viene a ser Fichte con el vuelco propuesto de la razón teórica a la razón práctica

(así en *El destino del hombre*, obra justo del año 1800), en cuanto a que recién esta última, en términos de hacer algo, de transformar la naturaleza y la sociedad, le da un sentido y justificación a la razón teórica, a sus pensamientos y conocimientos. Fichte nos dirá que estamos aquí para actuar (Sh, pág. 117):

> "De la necesidad de la acción arranca la conciencia /*Bewusstsein*/ del mundo real, no al revés, de la conciencia del mundo la necesidad de la acción; esta última es la primera, no aquella; aquella es la derivada. No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón" (Ddh), p. 131.

Medio siglo más tarde viene Marx a complementar esto con su concepción del ser humano como trabajador, por cuanto es el trabajo el que determina fundamentalmente nuestro ser.

Y démonos cuenta que comenzaron desde el siglo XIX a ser tan determinantes la acción y el trabajo que acabamos en una sociedad eminentemente laboral, la cual nos conmina a nuestros diarios quehaceres, nuestra cotidianidad, en la que, con apoyo en Heidegger, estamos enteramente ocupados de un sinfín de asuntos.

Y digamos de paso aquí que en una economía circular aquella recuperación del vivir contemplativo tendría claras posibilidades de explayarse.

Ahora bien, la filosofía aglutina un conjunto de disciplinas, y en el caso de algunas de ellas, como particularmente la ética y la filosofía política, se advierte una clarísima incidencia en la historia. Es lo que podríamos decir de Maquiavelo, Rousseau o Marx, respecto de la filosofía política, y en cuanto a la ética, muy particularmente la ética kantiana. Y algo aproximado se podría decir de otras disciplinas filosóficas. Pero, más allá de eso, hay que reconocer que lo que queda como tarea pendiente es la incidencia de la metafísica y la antropología filosófica en el modo de ser y de habitar el mundo del ser humano de cierta época, o incluso más allá de ella. Y tal vez lo que más conspicuamente corresponde a una excepción en esto es la escuela estoica, y sobre todo por la influencia que tuvo en la Roma republicana e imperial.

2

Pues bien, atendiendo a esto último es que Karl Jaspers, en propiedad el fundador del existencialismo, puede ser reconocido, junto con quienes le siguen, como quien pronunciadamente ha hecho realidad el cometido de una filosofía de la existencia, que incida en nuestro modo de ser y de habitar el mundo, de relacionarnos con cosas y personas. Y si agregamos que influye también en nuestro modo de actuar, ello tiene más bien la calidad de una propuesta teórica, que conviene mucho conocer, ya que entonces somos incitados a practicarla, a hacerla realidad.

Con el fin de conocer esa teoría de la acción, interesa traer a colación al menos 4 ideas claves:

1. La acción tiene que ser genuina, y esto quiere decir que provenga desde la mismidad, desde el sí-mismo de cada cual (F II, p. 292 ss.). Y este ser-sí-mismo (*Selbstsein*) supone que uno se asume como posibilidad, que lo esencial de tu ser es que éste tiene que desenvolverse, desplegarse, explayarse. Por lo tanto, tu ser, el ser propio de cada cual, no está dado; él es poder-ser.

Ahora bien, el ser-sí-mismo, que ontológicamente está en el nivel de la posibilidad, no actúa. Es recién nuestro ser como *Dasein* (palabra que también significa 'existencia', pero equivaliendo ésta a un "ser nada más que ahí" (*bloss da zu sein*), quien actúa.[102] Y el mencionado *Dasein* que somos está determinado por esquemas (*Schemata*) que pueden ser familiares, institucionales, morales, políticos, jurídicos, técnicos o científicos, a los que simplemente nos acomodamos – como algo que en términos ontológicos conlleva el modo de ser de lo meramente *dado* – y entonces es más que probable que tengas éxito, siendo este último medido de acuerdo a esos mismos parámetros – los esquemas del *Dasein*.

Ahora bien, cuando decíamos más arriba *actuar desde el ser-sí-mismo*, podemos entender mejor esto en el sentido de que la *Existenz* ilumine al *Dasein* en su acción.

A su vez, este ser-sí-mismo, que es llamado *Existenz*, existencia (y lo dice el fundador de la *Existenzphilosophie*) equivale a un compromiso radical con los otros seres humanos, que se da a través de la comunicación, la que permite que se produzca el encuentro con el otro, con el congénere. Esta

102 Lo que, dicho de pasada, se corresponde "casualmente" con la jerga juvenil chilensis, que dice, más o menos desde mitad de los 80 que "algo o alguien es ahí no más".

comunicación implica en todo momento, durante su decurso, que con quien me comunico es visto como esencialmente un igual, por cuanto le reconozco la misma condición de ser-sí-mismo que la que supongo de mí.

También aquí, así como en la totalidad del pensamiento jaspersiano, opera la distinción entre *Dasein* y *Existenz*, y por ende a lo dicho más arriba habría que agregar que el *Dasein* por supuesto está en un sinfín de interlocuciones con el otro, pero de modo pronunciado lo son al modo de un "hacer partícipe" (*mitteilen*) al otro, al interlocutor, de esto o aquello. Es decir, no es propiamente comunicación (*Kommunikation*), la cual sólo puede ser entre dos que se reconocen de antemano en la mutua posibilidad de ser-sí-mismo, ser *Existenz*.

2. Con el fin de que la acción sea genuina, tiene que ser primero acción interna y requiere de una, en lo posible, larga preparación acompañada de pensamiento, meditación, estudio. Luego de ello la acción concreta que realizamos equivale a una externalización de la acción. Acción interna y acción externa tienen que estar debidamente acopladas.

Si dimensionamos esto en una perspectiva cultural e histórico-filosófica diríamos que estamos ante un punto crucial, puesto que viene a resolver una de las grandes dicotomías que se arrastra desde antiguo, a saber, el desfase, la inconciliación no sólo entre teoría y praxis, sino más de fondo entre vida contemplativa y vida activa (tema que atraviesa, como ya veíamos, no sólo el pensamiento de Jürgen Habermas, sino antes que él, de Hannah Arendt, como después, de Bjun Chul-Han).

3. La acción interna, en el mejor de los casos, prolongada, está precedida por el mandato, la exigencia de ser-sí-mismo, y ésta exigencia es incondicional (*unbedingte Forderung*). Y posteriormente al momento de externalizar la acción y actuar concretamente, esta acción lleva el sello de la incondicionalidad.

Es patente que el pensamiento de la incondicionalidad proviene de Kant, mas, la diferencia con Jaspers, estaría en que para el filósofo de Königsberg la incondicionalidad es la del imperativo categórico, que es objetivo y universal y extiende su validez ideal a todo el género humano. En cambio, sucede con Jaspers, y bajo la influencia de Kierkegaard, que el ser humano es concebido desde cada uno en particular, razón por la cual se trata aquí de un ser humano singular; y la mencionada incondicionalidad proviene desde la exigencia incondicional de autenticidad, de ser-sí-mismo, que se manifiesta individualmente en cada uno.

4. La acción incondicional le da a su vez una unidad a la condicionalidad. Toda condicionalidad del *Dasein* en el mundo, en la cotidianidad a lo largo de su historia, toda diversidad que le acompaña en términos de que cualquier cosa a realizar está sometida a una variedad sinfín de condiciones, y por lo mismo, reclama que se le imponga algo de carácter incondicional que le imprima unidad.

El antiguo binomio de unidad y multiplicidad o diversidad, presente en la filosofía griega, y planteado en un ámbito metafísico, encuentra en el pensamiento existencialista jaspersiano, como tantos otros, un correlato existencial, en el sentido de que, en cuanto seres humanos, el mencionado binomio nos está también determinando en nuestro ser.

3

Atendiendo a todas estas características y alcances de la problemática de la acción, y asumiendo a la vez el pensamiento jaspersiano en sus puntos principales, en definitiva, lo que presentamos como "salida" a nuestra actual situación supone, como ya decíamos, un cambio radical de conciencia, pero éste no puede tener lugar sino no es al modo de un partir por estar conscientes de que estamos conscientes. Y esto sí que tiene un poder transformador.

Con el *estar conscientes de que estamos conscientes* se expresa también aquí el fenómeno, ya abordado de la filosofía del juego, de la iteración lúdica, del juego en el juego, puesto que se trata precisamente de que nuestro ser como homo ludens comienza a asumir de veras, y hace la experiencia correspondiente de lo que podríamos llamar simplemente: autoconciencia. Y es recién entonces que puede verdaderamente dimensionar su propia distorsión actual.

Viene al caso hacer la comparación con el yo, sobre todo cómo se presenta éste en el budismo, recurriendo a la asaz decidora metáfora del lago auroral completamente quieto. Lo primero que hay que resaltar es que el yo (en tanto conciencia como autoconciencia) es reflejo. Si no hay un "espejo", un reflejo, en el que se mira, en verdad no se puede constituir propiamente, pero esto sucede únicamente cuando el lago está completamente quieto. Apenas comienza alguna turbulencia, suscitada por alguna brisa primero, luego el viento y para colmo, la tormenta, se acaba el reflejo, siendo arrastrado aquel yo por emociones, deseos, inclinaciones, recuerdos, traumas (las aludidas turbulencias que acaban con la quietud del lago),

dejando entonces de *vernos* en propiedad, lo que indica que nuestro centro estaría en absoluto reposo. Pues bien, es desde ahí, desde ese lugar interno, muy cercano a la nada, desde ese lago en plena quietud y silencio, que somos esencialmente nosotros, y retornando a él, puede recién iniciarse una transformación radical.

4

Por supuesto, se habla mucho, e incluso demasiado, de la crisis, y hasta la saciedad, que la crisis es parte del crecimiento, y otros, recordando, a este propósito que 'crisis', en chino *weiji*, es un ideograma compuesto de dos caracteres: *wei*, que significa 'peligro' y *ji* 'oportunidad.

En nuestro caso, y de acuerdo a los análisis de la historia agonal de la humanidad, diríamos en una directa conexión con la concepción del ser humano como carencia de Arnold Gehlen, de que eso atañe también a todo presente histórico: cada época se vivencia como carencia, porque de lo contrario, no hay propiamente nada nuevo en el futuro, y éste viene a ser simplemente repetición conservadurista y tradicionalista del pasado, de lo que ya fue, y respecto de lo cual se estima que se habría alcanzado una cúspide, un momento de plenitud, en el cual deberíamos obviamente quedarnos para simplemente preservarlo, cuidarlo y, cómo no, solidificarlo, apuntalarlo, convertirlo en definitiva en *establishment*.

Pero, como ya dice Nietzsche, como filósofo del caos, a través de su portavoz *Zaratustra*, en una situación de esa naturaleza viene sorpresivamente el "viento de deshielo", el toro que no es un toro de arar, al que pudieras ponerle un yugo, y arrasa con todo orden establecido (Z, p. 279).

Con Jaspers, la cuestión es nada menos que "el mundo está siempre en ruinas", y ello, ante todo, debido a la presencia irredargüible y arrolladora del mal, y cita el texto de un papiro del antiguo Egipto, aproximadamente de 4.000 años atrás:

> "Los saqueadores están por todos lados /…/no se ara, cada uno dice: no sabemos lo que ocurrirá en el país /…/ hay suciedad en el país, no hay ya quien vaya con ropas blancas /…/ no hay más seres humanos /…/ grandes y chicos dicen: que él no me hubiera traído a la vida /…/ la desfachatez ha alcanzado a toda la gente /…/ Ah, que se acabara el ser humano y no hubiera más preñez y nacimiento, que se callare la Tierra de

tanto ruido y que no hubiera más conflictos" (GSZ, p. 19-20, trad. mía).

Y sumemos al mundo en perpetua ruina cómo esto se refleja incluso en la forma de lo perverso, lo espeluznante y horroroso, que atraviesa sin tregua todas las épocas históricas. A ello cabe agregar que estamos visiblemente signados por el inquietante fenómeno tan profundamente humano del procrastinar, esto es, de una forma de evadir lo importante, ocupándose de otras actividades (al modo de refugio) para no enfrentar una responsabilidad, decisión o acción que deberíamos emprender.

En este sentido, sale a la luz aquí nuestro primordial problema, y a la vez, falta, que se traduce en el más férreo obstáculo para la acción, a saber, lo que concierne al procrastinar.

Razón mayor entonces para que el tiempo presente, de cada momento histórico sea experimentado como carente, falto, deficitario, y únicamente de este modo puede haber subsecuentemente crecimiento, progreso, y a la base de todo ello, lo nuevo (cual es como ya decíamos, el signo de lo moderno, de lo actual, de la *Neuzeit*, del "tiempo de lo nuevo"). En el fondo pesa aquí la fascinación por lo nuevo y el descrédito de lo viejo, entre el futuro y el pasado, entre el joven y el anciano (metafóricamente hablando, entre huella y surco) y qué duda cabe, la promesa que encarna la juventud, y precisamente porque representa y simboliza lo nuevo. Ello explica también que en nuestra actual civilización predomine lo nuevo, la juventud: el joven empresario, político, actor, deportista, casi a nivel de lo arquetípico, y que ellos nos traigan esa suerte de viento sanador, regenerador, resucitador de lo nuevo.

En cambio, la respuesta tremenda, incólume que nos da el *homo sacer* de las culturas ancestrales es que ese es un camino (un camino de construcción, y de fondo, de proyección) que te lleva fatalmente a un extravío. El asunto no es pues la fascinación por lo nuevo, sino por lo más viejo de todo, lo originario, base de la cultura y tradición, y que nos iluminemos desde aquello de dónde venimos y no desde lo que podemos llegar a ser. En términos aristotélicos, es como si se jerarquizara el razonamiento causal muy por sobre el razonamiento teleológico, entre otras razones, porque, ante todo, el primero nos conduce hasta el mismísimo Dios (la primera causa, incausada ella misma, porque sería la única que no es más efecto de una causa anterior, y que, por lo tanto, es, a su vez, *causa sui*, causa de sí misma).

En *Ser y tiempo* Heidegger aborda, entre otros, la temporalización del tiempo. Como ex–istente el *Dasein* está transido por éx–tasis temporales:

lo sido, el advenir o porvenir (*Zukunft*), y si con ambos asumimos una "carga" existencial (*Last*), el presente viene a ser la "descarga" (*Entlastung*). Y así como con Nietzsche diríamos que somos la cuerda entre la bestia y el superhombre, con Heidegger podríamos decir que somos la cuerda entre lo sido y el porvenir – cuestión también abordada por el filósofo del martillo en su pensamiento sobre cómo hacer o escribir la historia: y que se traduce en los tres "estilos": anticuario, monumentalista, y crítico.

¿Cómo me oriento en la existencia? ¿Apegado al pasado, y remitiéndome a actos heroicos fundacionales, arcanos, arquetipos, entre los cuales podría llegar incluso hasta cierto vínculo con el mismísimo supuesto Dios? O, al contrario: ¿Podré encontrar algo en mi apertura del futuro, del porvenir, de lo que ha de venir, del ad-venir?

5

Cuando vemos las cosas desde esta amplia mirada de la temporalización del tiempo, se torna tanto más claro lo que distingue la modernidad, que justamente al suponer una centralización del ser humano, un antropocentrismo, está a la larga abriéndose a la vez a la posibilidad de encontrar su orientación a partir de la apertura del futuro que, desde luego, no puede ser en principio sino pura posibilidad.

Pues bien, al ir abandonando el inconmensurable ámbito de la necesidad o destino del pasado, la modernidad lo que ha acabado por hacer ha sido embalsamar al mundo afincado en el pasado, lleno de historias, relatos y por sobre todo arquetipos, incluido en ello hasta lo que es Grecia y la Biblia, abriéndonos al final hasta tal punto a lo que representan los sellos del *Zaratustra* de la aventura y el juego, que, claro está, aparte de ir derribando supuestos ídolos, fuimos también apartándonos de lo divino, hasta acabar en un más que provocativo ateísmo, que siempre ha tenido, por supuesto, cierto gesto que no ha podido ser sino de desplante – lo cual no deja de suscitar diversas actitudes: asumirse como de estadía permanente en la caverna, sumido en un mundo oscuro; o, al contrario, en estado de constante admiración de todo lo que nos brinda la naturaleza; o, lo que también sucede, quedarse en el desplante, en el gesto, casi podríamos decir "inevitablemente soberbio" de hacer esa declaración que dice: "soy ateo".

Y esto no deja de ser interesante en el sentido de que, habría que suponer que aquél por lo menos se ha hecho la pregunta por Dios y que no es un vulgar transeúnte que va de un lado a otro como un autómata,

o que está en un banal juego de reducir la vida a un gesto glamoroso o romántico.

Aquí se puede hacer un alto en el camino, y decir que, frente a toda esa carga tradicional del Dios-necesidad, por lo tanto, de Dios-orden-moral, por qué no también un Dios-futuro.

Y, claro está ¿ése no sería acaso el Mesías?

Por lo tanto, entramos en el mesianismo que me parece ser también de orden benjaminiano de Dios como posibilidad de futuro advenir. Entramos con ello en el ámbito de lo meramente posible, y no la necesidad, que involucra todo lo que fue, y que se te presenta como pasado embalsamado.

Y a propósito de Dios, ¿por qué no un Dios futuro que, en nuestro caso de ser predominantemente seres humanos agonales, actuaría como una fuerza de superación – una suerte de Dios por sobre todo poder? Y, como, podríamos atrevernos a decir, que "pretende" Heidegger, a saber, que Nietzsche a través del grito de que "Dios ha muerto" habría estado gritando por un genuino "Dios divino" o "más divino" (*göttlicher Gott*) – lo cual incluso da lugar a la concepción del *grito* como vivencia filosófica fundamental.[103] ¿Gritaré antipáticamente que no hay Dios a los 4 vientos? ¿Gritaré por el genuino Dios, que no por un constructo teológico-afirmativo? ¿O gritaré por el Mesías…y no sé si por uno que ya tenga marcas del pasado, o sea efectivamente lo absolutamente nuevo, tal vez la esencia misma de la posibilidad?

Y, volviendo a Benjamin, se trataría de lo mesiánico (influenciado a su vez por Gershom Sholem) como retorno a un paraíso perdido.[104]

A fin de cuentas, sucede en este contexto, como siempre, y diríamos que exhibe nuestra limitación kantiana del inevitable apego a lo fenoménico (de lo que, por lo demás, no habría modo de salir) de representarnos, una vez más, lo divino de cierta forma.

Pero, es hora, de retomar el cauce:

Esa ha sido la fuerza, que no deja de ser, arrolladora, de la modernidad, semejando, por lo demás, una suerte de tren imparable en una dirección, dependiendo nada más que de cada cual en forma individual, si te embarcas en aquella aventura futurista, que acaba por enterrar el pasado. Modernidad ésta, ciertamente acompañada y reforzada por monumentales obras – entre tantas otras, la no menor de la imprenta, y tal vez la equiva-

103 Sobre el grito elevado a concepto filosófico, Heidegger, WhD, p. 19, I Parte, Lección V.

104 Frajman Lerner, Mauricio, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, Ciencias Sociales 100, 71-76, 2003. https://revistacienciassociales.ucr.ac.cr

lente revolución actual de *internet*.

Ser humano moderno que en pos de lo nuevo ha llegado hasta a navegar por el espacio y con un rostro desprovisto de Dios.

Entremedio por supuesto va quedando sedimentado el resultado de la gigantesca obra al modo de mascarón de proa: matemáticas, ciencia, tecnología, ámbitos con muy relativa independencia de economía, política, derecho, y por un largo periodo, sobre todo de la religión.

Y casi llegando al final de ese camino, tal vez acercándose al precipicio último y definitivo, insistiendo este ente que somos, en que tiene que seguir siendo y haciendo más de lo mismo ¿o, ha llegado como signo místico de los nuevos tiempos, la hora del cambio, del gran cambio?

Si bien lo analizamos, éste es el vuelco que se produce en la cartografía antropológica, que hemos propuesto, y que corresponde al punto de inflexión de la modernidad, al ser humano como centro, el que tuvo el gesto de riesgo y osadía de centralizarse en sí mismo, pero acabando por preguntarse (y esta vez de veras, en el mejor de los casos): ¿qué puedo hacer con ésta mi centralidad, que me es, consustancial?

A la altura del siglo XXI vamos cayendo en cuenta que aquel moderno "plan humanamente centralizado" ha sido como construir un edificio tan grande, tan aparentemente sólido y pesado que finalmente termina horadando el terreno en el que está soberbiamente construido (y que, al final…probablemente acaba desplomándose, cual gigante bíblico con pies de barro). Salta a la vista que, *quasi* a la manera de prestar oídos a los augures del destino, se escuchara de que ha llegado el momento de iniciar nuestra descentralización – ante todo respecto de ese centro agonal, e inaugurar un nuevo juego, el jugar a ser-otro.

No debe llamarnos la atención de que en el siglo XXI haya surgido una nueva especialidad – la "colapsología" – que ha tenido un inicio y un despliegue en Francia, en el "Instituto *Momentum*", cofundado por el exdiputado del "Partido Verde", Ives Cochet, y luego el término 'colapsología' ha sido acuñado por Pablo Servigne y Raphaël Stevens, en su libro *Cómo todo puede colapsar* (2015), en el que principalmente se consideran las posibilidades, cada vez más plausibles, de colapsos medioambientales, energéticos, económicos, geopolíticos, democráticos.[105]

105 https://es.wikipedia.org/wiki/Colapsolog%C3%ADa

6

Al mismo tiempo, y siempre en el contexto de las "medidas concretas", para que el aludido cambio radical de conciencia tenga lugar, ante todo es necesario parar, detenerse, dejar suspendido nuestro acendrado estar ocupados de esto o lo otro (una cuestión que Heidegger detecta con certera mirada en *Ser y tiempo*).

Invito a que cada cual, por de pronto tú mismo lector que lees estas líneas, a que efectivamente nos detengamos, meditemos y luego comencemos a conversar, simplemente conversar, acerca de este mismo tema: probablemente el más relevante que quepa siquiera imaginar: de la necesidad del cambio de conciencia.

Apostemos pues por esta "casa del ser", el lenguaje, para producir el cambio esperanzadamente salvador. Y el lenguaje es ante todo comunicación, de tal modo que la invitación es a que te comuniques con quienes te parezca.

Y luego viene el otro aspecto (todo lo cual corresponde a un modo filosófico de pensar la acción), cual es, que si el discurso filosófico se propone también no sólo pensar la acción, sino llevarla a cabo, ese actuar, para hacerse realidad, requiere del auxilio de la retórica (otra de las "disciplinas" filosóficas) y hoy por hoy ello sería al modo de la "nueva retórica", vale decir, como retórica que procura convencernos con argumentos - una retórica argumentativa y no más meramente persuasiva como la retórica *tradicional*.

En otras palabras, se trata de hacer realidad el pensamiento platónico del *Fedro*: el *desiderátum* de una "retórica digna de filósofos", aquella pues que acompañaría al ser y la verdad (y que no está a ciegas al servicio del poder establecido).

Por supuesto, lo anteriormente dicho no puede entenderse al modo de un desdén por la persuasión. Ella, que es eminentemente lúdica, no solamente brilla con sus encantamientos y hechizos, sino que tiene tal poder que ni aún una retórica, que pretende ser puramente argumentativa, podría desplazarla del todo.

La necesidad de la retórica de cara a un efectivo cambio de conciencia se explica porque la sola racionalidad, la lógica y hasta los razonamientos con fundamento científico, no bastan para generar cambios radicales en lo que es orden individual como colectivo. A propósito de esto, sobran las palabras cuando tenemos en perspectiva el ejemplo del fumador que, sabiendo que el cigarrillo lo ha de matar, continúa fumando.

¿No ocurre algo similar con el actual estado de las cosas?

Llegados a este punto, evoquemos lo que más atrás adelantábamos:

Que de momento el coronavirus nos obliga a hacernos preguntas como humanidad – atendiendo sobre todo a la cuestión de cómo seguimos adelante – y agreguemos a la par, que el fenómeno del calentamiento global, como la desigualdad cada vez más extrema, nos venían obligando también a hacernos preguntas como especie, lo que se enmarca en el horizonte de lo que Nietzsche abrió como *gran política*.

Pero deja
Que te siga contando
Que después de la asunción
De nuestra inicial insignificancia
Pero también
Del poder que trae consigo
La apertura cada vez mayor
De nuestra conciencia
Que asistimos
A una rutilante
Inmanentización hegeliana
De la trascendencia
Digamos del absoluto
Que sería Dios mismo

Somos nada más que parte
De un sujeto, espíritu o razón universal
Que se desenvuelve
Y sin embargo
En ese proceso
Estaríamos siempre
En la cúspide
Aunque esto se circunscriba
A nuestro Planeta

Y agreguemos que con ello
Nos hemos puesto
O nos ha sido puesta
Una máscara
Que nos lleva
A la toma de conciencia
De que somos partes, miembros
Cuando no líderes
Del despliegue
Racional universal
Equivaliendo esto pues

A una apertura
Sin igual de nuestra conciencia
Y sobre todo en términos de
Responsabilidad
En todo caso
No podemos
Dejar de subrayar aquí
Que la máxima apertura
De la conciencia
Es con respecto al futuro
Y esto implica
Volcarnos de veras
A lo que podría abrir esas posibilidades
Tomar conciencia de ellas
Y así jugarnos por una
Que además pareciera hoy
Que sería la última
Que nos queda

Así pues te digo que
La conciencia es
Apertura y orientación
Y que a partir de la apertura
De futuros posibles
Poder encontrar la orientación
Bastando solamente
Jugárselas por ambas variantes
Para de verdad
Hallar la salida
De este oscuro teatro

Y qué decidor es
El “descubrimiento” del inconsciente
Que ciertamente
Siempre ha estado vivo
Pero que con la teoría se volvió consciente
Y que Freud ponga como epígrafe
A su *Teoría de los sueños*
Con su fecha de publicación del mismísimo año 1900
La sentencia de Virgilio
“Si no puedo doblegar a los dioses del cielo,

Conmoveré a los poderes del infierno”
Y diríamos entonces en estilo bíblico:
Ved lo que ocurrió

Y para qué decir
Que desde entonces
Tambalea el ser humano
Como raro centauro
Desgarrado
Entre dos fuerzas
Que no acaban
De lograr un tratado de paz
Y ni siquiera
un acuerdo de cese de fuego

En este sentido
Es menester decirte
Que la cuestión es siempre
Abrir el futuro
Lo cual exigirá
No sólo que tengas que andar
Por sótanos, catacumbas
Y hasta cloacas y vertederos
Sino que tendrás que enfrentar al Panteón
Al monumento, al emblema, la insignia
Y la condecoración
Es ahí donde tiene lugar
Tu juego
En la cuerda floja entre pasado y futuro
Entre huella y surco
Y tendrás que aprender a ser equilibrista
Pues ahí
Y para que siquiera haya un inicio
Se comienza por bailar, brindar, festejar
Musicalizar, poetizar, recrear
La vida

Y si hay un concepto
Que caracteriza a la postmodernidad
Éste es el de la fragmentariedad
Y que ha de traducirse

Al fin y al cabo
En todo su espectro
En fragmentarizar el poder

En todo caso
El problema será entonces
¿cómo afirmar, sostener y reforzar
Un mínimo de unidad
Frente a la fragmentariedad de todo?

VII

¿Qué hay con la postmodernidad?

1

Entre tantas, la filosofía tiene la indesmentible virtud de ser profética – por supuesto no siempre y en todos los casos – así lo vemos, tal vez en el ejemplo emblemático más extremo, a saber, Nietzsche, ante todo porque anunció el nihilismo que vendría en los próximos siglos. Y ahí estamos ciertamente hoy. Aquél "inhospitalario huésped" (*unheimlicher Gast*), el nihilismo, ha llegado a tocar a la puerta de nuestra casa, y habiéndolo dejado entrar, ahora no sabemos cómo desembarazarnos de él.

No exento de la influencia nietzscheana y de su vaticinio que con la rosa de los vientos ha llegado a todos los rincones del orbe, el discurso postmoderno que se inaugurara con Francois Lyotard y que – a mi juicio – encontrara una cúspide de máxima brillantez en Jean Baudrillard, ciertamente goza también de carácter profético.

Y tomemos en cuenta de inmediato, a propósito, la índole de profecía autocumplida que conlleva la profecía cuando proviene de un portentoso vaticinador. Pende por lo mismo como gran e inquietante pregunta: si Nietzsche profetizó el nihilismo ¿no ha sido la propia profecía la que lo llevó a su cumplimiento?

Tengamos presente que hay ciertos ámbitos, como el económico o el político, en que la profecía autocumplida precisamente se cumple una y otra vez. Si el presidente del Sistema de Reserva Federal de EEUU vaticina un descalabro económico, casi de inmediato lo produce.

Como sea, con el discurso postmoderno se anunció la fragmentación, la pérdida de un meta-relato unificador, y cómo no, esto se ha ido cumpliendo a cabalidad: advenimiento de minorías sexuales, de etnias y poblaciones enteras en migración hacia países del "I mundo". Y más de fondo, fragmentación en la religión, el derecho, la política, la economía, la educación, sin poder encontrar a estas alturas un mínimum de unidad sostenida en el tiempo.

Pero, antes que todo ello, la fragmentariedad comenzó con el núcleo mismo de la sociedad, la familia. Que hoy en día suceda que un matrimonio, de cuya unión nacieron dos hijas, se acabó, que la exesposa tenga luego una nueva pareja, de cuya unión nazca un hijo, teniendo a su vez esta nueva pareja dos niños, que esta unión nuevamente se disuelva, y ella tenga otra vez una nueva pareja, esta vez del mismo sexo, que a su vez tiene un hijo adoptivo, esto hace rato ya que es parte de nuestra normalidad. Baumann al respecto:

> "En la actualidad las cosas han cambiado, y el ingrediente crucial de este cambio multifacético es la nueva mentalidad 'a corto plazo' que vino a reemplazar a la mentalidad 'a largo plazo'. Los matrimonios del tipo 'hasta que la muerte los separe' están absolutamente fuera de moda y son una rareza: los compañeros ya no tienen la expectativa de permanecer juntos mucho tiempo (…) (Ml, p. 157).

La disolución de la familia (teniendo en cuenta que se suele considerar al respecto que se está formando un nuevo tipo de familia) va aparejada con otros fenómenos como la emancipación de la mujer, el feminismo, el advenimiento de minorías sexuales, y salta a la vista que hay motivaciones poderosas y de honda justificación de estos movimientos, desde luego por lo que se liga con una estructura machista y patriarcal de la sociedad, y que, pese a la convulsión experimentada, no acaba de derrumbarse.

En el terreno sexual descuella particularmente el movimiento conocido bajo la sigla LGBT (Lésbico, Gay, Bisexual, Transgénero) y hasta cierto punto tiene el valor de una consigna el que estas variedades, que son concebidas como "opciones", se acompañen de la expresión "orgullo", y que tengan a su vez banderas correspondientes.[106]

Resulta peculiar que el mercado entra a actuar también aquí, como en todos los ámbitos de la fragmentariedad, fundamentalmente por detectar que hay necesidades, deseos y expectativas que satisfacer, así, por ejemplo, venta de banderas, con franjas de colores que tienen su significado correspondiente para cada una de las minorías sexuales.

106 https://magnet.xataka.com/preguntas-no-tan-frecuentes/guia-rapida-para-no-perderte-muchas-banderas-e-identidades-orgullo-lgbti

2

Con su "filosofía de la no-identidad" ya Adorno en *Dialéctica negativa* (1966) estaba anticipándose al quiebre de un metarelato (del que nos habla Francois Lyotard, con su libro fundacional *La condición postmoderna* de 1979). Adorno planteaba que, al interior de identidades monolíticas y hegemónicas, que ejercen su dominio en los más diversos ámbitos: sociológico, psicológico, político, económico, moral, jurídico, periodístico, se generan alteridades que de pronto terminan por desplazar y derrocar la identidad dominante. Ya no sería como en Hegel, la integración de la diferencia en el sujeto identitario hegemónico de la razón universal, sino que, con Adorno, y la verdad es que, por primera vez, se hace valer la diferencia en cuanto tal, incluso empoderándose hasta un punto tal que derroca la identidad dominante. La dialéctica negativa sería la "conciencia consecuente de la diferencia", comprometiendo esto a la vez una nueva concepción de la propia filosofía:

> "Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto".[107]
> "Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto de su devenir" (op. cit. P. 166).
> "El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*" (op. cit., p. 13).
> "Lo que hay de determinable en la deficiencia de todos los conceptos obliga a recurrir a otros, y así brotan esas constelaciones que son las únicas en poseer algo de la esperanza que encierra el nombre" (op. cit., p.58).

Desde Adorno pues, y hasta cierto punto, desde la Escuela de Frankfurt, hubo anticipaciones significativas del discurso postmoderno, y cómo no, tanto a esas anticipaciones como al mentado discurso le dimos la bienvenida, ya que resultaba evidente que no sólo por los hechos y el acontecer histórico se imponía, sino que conllevaba una justificación. Y esto que se imponía era la fragmentariedad en todos los ámbitos imaginables: familia, matrimonio, educación, estado, leyes, creencias, valores. Lo que ha tenido lugar es el estallido de una identidad, justamente de un metarelato, y su

107 Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1984, p. 24.

consecuencia es una dispersión, diseminación de relatos particulares.

Éste es el punto crucial, máxime porque repercute en definitiva sobre la idea de verdad, suscitando a la larga el fenómeno actual de la así llamada post-verdad: en cierto modo, cada relato particular apela a ser verdadero, lo que a su vez tiene un respaldo en las posibilidades que brinda *internet* y las redes sociales de comunicar esa supuesta verdad en principio a todo usuario de cualquier lugar del planeta, y que eventualmente se impone sobre las demás. A ojos vista, ello va acompañado de una exorbitante caída en descrédito de los *mass-media* tradicionales. Desde el marco de la filosofía representacional, que le ha dado un sello a la modernidad desde sus inicios, las condiciones de validar una representación (la "inspección de la mente" y el "criterio de las ideas claras y distintas" de Descartes, entre otros) es puesta en tela de juicio. Esto afecta particularmente a política, economía, incluso ciencias sociales y humanidades, y aparentemente las ciencias naturales, con sus estrictos criterios de validación del conocimiento, logran sustraerse hasta ahora del relativismo caótico que trae consigo la post-verdad.

3

El escritor y filósofo Rafael Narbona aborda muy lúcidamente la problemática del discurso posmoderno. Por de pronto nos dice:

> "Jean Baudrillard afirmó que desde la caída del Muro de Berlín, la realidad se parecía a un acelerador de partículas. Los hechos, sometidos al tratamiento de los medios de comunicación de masas, se habían convertido en imágenes efímeras. La abundancia de información y su vertiginosa circulación nos había expulsado de la órbita de lo real. Ya no teníamos contacto con las cosas, sino con simulacros y representaciones. Las sombras de la caverna platónica habían abolido definitivamente la luz del mundo exterior. La fábula borgiana sobre el mapa que usurpa el territorio representado se había consumado. Ya no podíamos discriminar entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo deforme".[108]

108 Narbona, Rafael, *¿Qué ha quedado de la postmodernidad?* https://elcultural.com/que-ha-quedado-de-la-posmodernidad

Y esto va acompañado de un exacerbado y extremo cuestionamiento de la tradición, y en especial de la tradición filosófica:

> "Silenciosa e inadvertidamente, habíamos desembocado en una rebelión contra los padres del pensamiento moderno: Descartes, Locke, Kant, incluso Marx. Las grandes palabras –verdad, libertad, justicia, racionalidad– ya solo eran conceptos vacíos, construcciones teóricas y relativas. El desencanto había reemplazado a la ilusión de un progreso indefinido. Ya no había espacio para discursos globales. Había comenzado la era de los pequeños relatos o, si se prefiere, de la posmodernidad" (ib.).

Y agrega luego:

> **"La posmodernidad puso de manifiesto que la razón occidental podía ser un instrumento de dominación y represión.** Existían otras formas de interpretar la realidad y otros valores. El legado de Grecia, Roma y Jerusalén no era la única voz que merecía escuchar. La Ilustración, heredera de sus logros, había creado la impresión de que era posible un ascenso progresivo hacia lo mejor. Hegel había corroborado esa teoría, explicando la Historia como la realización progresiva del Espíritu. Ese planteamiento había proporcionado a la empresa colonial los argumentos morales necesarios para justificar sus depredaciones. Más allá de Europa, solo había barbarie. Por eso era legítimo ocupar otros continentes, imponiendo la perspectiva occidental. La posmodernidad exigía el fin de esa coerción y el reconocimiento del valor de las culturas hasta entonces menospreciadas. Era el momento de iniciar la apertura al otro, celebrando –y no reprimiendo– la diferencia" (ib.).

No solamente mucho, sino al final prácticamente todo lo cuestionó el discurso posmoderno, y en cada caso esos cuestionamientos tenían una justificación: que el proceso llamado "civilizatorio", en verdad, y sobre todo considerando el colonialismo, carecía hasta de rasgos mínimos de lo que deberíamos entender por 'civilización'; que la estructura patriarcal familiar se traducía en una objetualización de la mujer; que, en fin, se intentaba imponer un modelo, al fin y al cabo, del propio ser humano, a todas las otras culturas; pero, también cierto cuestionamiento extremo venía del

propio fundador del discurso postmoderno:

> **"Jean François Lyotard afirmó que en un mundo con pluralidad de reglas y distintos contextos vitales no era viable ni deseable establecer valores universales"** (ib.).

Y aquí llegamos al punto en el que debemos centrar nuestra atención: que, si no hay valores universales (así como los concibiera, en particular, Max Scheler) no puede haber tampoco derechos humanos universales – ¡y qué decir de lo que concierne a la embrollada cuestión de la verdad!

Al mismo tiempo, si más arriba hablábamos de "proceso civilizatorio" se trataría no de negarlo, sino de entenderlo – y por supuesto llevarlo a cabo – de cierta recta forma, y no de acuerdo con la cual suceda que se imponga violentamente un modelo de civilización. En ello conviene atender al alcance habermasiano de lo que llamamos "colonizar" (también el idioma inglés coloniza o los mismos modelos de arquitectura, educación, etc., de acuerdo con lo cual sucede que por lo demás ya hemos ingresado en aquello que concibiera Baudrillard como "infierno de lo mismo"):

> "Ha terminado la alteridad bruta, la alteridad dura, la de la raza, la locura la miseria, la muerte, la alteridad, como todo lo demás, ha caído bajo la ley del mercado, de la oferta y la demanda. /…/ De repente, el Otro ya no está hecho para ser exterminado, odiado, rechazado, seducido; está hecho para ser entendido, liberado, mimado, reconocido" (Tdm, p. 134).

Es decir, la "filosofía de la otredad" (de la diferencia, de la alteridad) conduce irrefrenablemente a la fragmentariedad, que brinda la posibilidad de que el otro o lo otro entre en escena con aplomo, y junto con ello, se despliegue, se la juegue con su relato, pero hay que tener en cuenta que hay ciertos ámbitos como el de lo valórico, por ejemplo, y vinculado con éste mismo, la democracia (como el mejor y más justo sistema de gobierno) en que la sola fragmentariedad al final del camino acaba en el total desvarío y destrucción – y sin olvidar la famosa frase de Churchill de que *la democracia es la peor forma de gobierno, a excepción de todas las demás*.

Como bien sabemos, la postmodernidad, a partir de Lyotard, centra esta cuestión en la pérdida del *metarelato*. Y, claro está, como el lenguaje es configurador de mundo, y siempre, en cada momento histórico hay ciertos relatos que ante todo ofrecen cierta orientación individual o colectiva, Ju-

val Harari se refiere al momento presente (aunque pudiera parecer simplificador) en los siguientes términos, atendiendo a los 3 principales relatos globales de los últimos decenios (fascismo, comunismo y liberalismo):

> "En 1938 a los humanos se les ofrecían tres relatos globales entre los que elegir, en 1968 sólo dos y en 1998 parecía que se imponía un único relato; en 2018 hemos bajado a cero" (21L, p. 23).

4

Un anticipo de la postmodernidad extraordinariamente sugerente lo encontramos ya en *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1932) de Jaspers, un libro muy leído en su época y que, según nos iremos dando cuenta en nuestros análisis, no solamente sigue en plena vigencia, sino que nos habla de una situación que en lo fundamental sigue siendo la misma, y más encima, se ha agudizado.

Jaspers parte por hablarnos de una amenaza que se cierne sobre el hombre de su tiempo que lo puede llevar al extravío. Pero, como estamos sumidos en nuestro tiempo, el pensamiento que vamos desarrollando en torno a él está en una constante transformación. Y esto plantea una situación distinta de cuando pensamos épocas pasadas, las que podemos apreciar según sus acontecimientos, sus fracasos y sus logros, todo lo cual constituye algo ya realizado. Mas, si atendemos a la trasformación de nuestro tiempo reconocemos en esto algo particularmente pronunciado y que le imprime un sello peculiar. Jaspers, así como otros, destaca la característica de lo vertiginoso de la mudanza de todas las cosas en la que vivimos. En contraste con ello, él advierte sobre la perdurabilidad que caracterizaba a otras épocas, y dice al respecto:

> "Hubo tiempos en los cuales el hombre sentía su mundo como uno permanente, como uno entre una era áurea desaparecida y uno del fin del mundo, así determinado por la divinidad. Él se instalaba sin pretender cambiar el mundo. Su actuar estaba encaminado al mejoramiento de su situación en medio de circunstancias en sí mismas inmutables. En éstas se sabía él protegido, atado a la tierra y al cielo" (GSZ, p. 9).

Mas, ya alrededor de 1930, se habría perdido la unión entre tierra y

cielo. Esta es otra manera de expresar lo que, en el postmodernismo, se ha llamado la pérdida del “metarrelato” (Lyotard), lo cual, como ya apunta su nombre, hace alusión a que tras la configuración de lo que llamamos mundo y realidad hay un relato, un discurso, es decir un lenguaje que no solamente lo articula, sino en el cual esa configuración y constitución tiene lugar.

Y, entrando en el pensamiento de Jaspers propiamente tal, podríamos decir que, en esa pérdida de la unión entre tierra y cielo, se adelanta toda su meditación en torno a la historia de la humanidad y a la “situación espiritual de nuestro tiempo”.

Si bien en su pensamiento palpita el anhelo de recuperar esa unión, en todo caso no debe entenderse esto en el sentido de una reiteración, una vuelta atrás, que por lo demás, sería imposible. Y advirtamos el carácter simbólico que ello tiene: cielo no tanto aquí en un sentido religioso, sino más bien como el lugar de la verdad, de lo sublime, y tierra como nuestro lugar que debería recibir del cielo su orientación.

Pues bien
Démonos cuenta
De la exploración, la carrera, la aventura
De la conciencia
Ella, la única
La que hace crecer
Al humano
Ampliando su radio
Vertiginosa e ingentemente
Hasta hacernos conscientes
Del propio multiverso
Ella es la que nos acerca
al cumplimiento
Del designio del homo viator
De ser *imago dei*
Y hasta el algorítmico, biométrico y maquínico
homo deus
Que estaría entrando
En la era de la inmortalidad
De Yuval Harari
Y que no es sino uno de sus últimos
Tal vez desquiciados
Avances

Y está claro
Que es ahí
En el mismo meollo
De la conciencia
Donde debemos golpear
Tañer campanas
Para justamente
Tomar conciencia
De nuestra situación

No es indagando
En nuevas técnicas

Programas de diversa índole
Sino en nuestra conciencia
Donde tiene que haber
El cambio
Para que siquiera
Haya un cambio

Escúchame bien
Que es en relación
Al cambio de conciencia
De tu núcleo cercano, local, nacional
Y hasta que se expanda
A la humanidad toda
Por lo que debemos apostar
Que todo nuestro esfuerzo
Tesón, vivacidad
Nuestras ganas y nuestra lucidez
Tienen que volcarse
Verterse, derramarse
En inducir
A que nazca un futuro
Ser humano consciente

La vida
Que intenta rescatar Nietzsche
Quizás el más grande
Filósofo de la vida
La vida de los 7 sellos del Zaratustra
Que al destaparlos
Va surgiendo
Como de una fontana
Vida y más vida
En contraste
Con los 7 sellos
Del Apocalipsis
Que al irlos destapando
Viene muerte y más muerte
Hasta el fin del mundo

Ser lúdicos
Asumirse

Como homo ludens
Que juega al encuentro
Al ser otro
Dejándote transformar
Por tu conciencia
Asistiendo
A tu segundo nacimiento
Naciendo pues
Como ser humano consciente
Éstas son las claves, los arcanos
Nuestros sellos
Que estaríamos llamados también
A destapar

Y, claro está
Te reconozco
Que es una ficción
Siquiera imaginar
Que se detuviera
La máquina desquiciada
Del mundo
En que una humanidad
Y aunque sea
Con la mascarilla puesta
Danzara reunida
En cualquier longitud o latitud planetaria
Poetizando, recreando
La vida, el ser, el devenir
Y sin embargo
Te reconozco también que
De cara a ese nuevo inicio
Me envuelve el escepticismo

Pero entonces
Me repito a mí mismo
Tienes que salir de la modorra
De tu aherrojamiento principial
Levantar cabeza
Decir y escribir
Como dice Sartre
Como que con la escritura

Te va el ser
Hacer que tu palabra
Sea vida, traiga vida
Ilumine
Este cuarto
Terriblemente oscuro

Pero justo en esta encrucijada
En la que todo podría ir
Para mejor o para peor
Se nos presenta
Como humanidad
Un nuevo y último
Fantasma:
El transhumanismo

VIII

"El último huésped" es ahora *transhumanismo* y *metaverso*?

1

En definitiva, el último huésped del nihilismo, que anunciara Nietzsche, o bien, no era el último, o el transhumanismo, el ingreso en la "era de la inmortalidad" del ser humano, ¿no es alguien que tiene todos los visos de ser hoy "el último huésped", o viene a ser acaso un nihilismo extático, ya fuera de sí, también anunciado por el filósofo del desenmascaramiento?

Es patente que la fuerza de los hechos marcha a favor del transhumanismo. Una vez más en la historia se está presentando la propuesta de un "hombre nuevo", lo que ha venido no solamente de distintas religiones, sino de ideologías políticas. Pero esta vez con el transhumanismo la cuestión se ha extremado a un punto tal que da la impresión que palabras como des-envolvimiento, des-arrollo, con respecto al ser humano, justamente en términos de un des-pliegue de su ser, hubieran quedado atrás.

Las propuestas habidas hasta ahora del "hombre nuevo" podían ser leídas al modo del mencionado despliegue, aunque una y otra vez, se presentara aquello como un nuevo nacimiento, un II nacimiento, ya que éste significaba no dejar atrás "lo humano", sino una metamorfosis radical de él. Veamos cómo se presenta el referido II nacimiento en Meister Eckart:

> "“‘Tres cosas” hay que observar aquí. Primeramente: ¿Dónde pronuncia Dios Padre esta palabra en el alma, cual es el lugar para este nacimiento y esta obra? Es preciso que esto ocurra en lo más puro que haya en el alma, en lo más notable y en lo más fino. ¡En verdad! Si Dios Padre con toda su potencia tuviera aún algo más noble con lo que pudiera gratificar al alma, como dote natural, ante lo cual pudiera ir el alma para recibirlo, el Padre debería esperar para realizar este nacimiento a que esta cualidad suprema estuviera allí. Por lo tanto es preciso que

> el alma en la que el nacimiento ha de producirse se mantenga perfectamente pura y viva con una perfecta nobleza, que esté completamente unificada y completamente interior, que no vagabundee afuera, por los cinco sentidos, en la diversidad de las criaturas, sino que esté por completo en el interior y unificada en lo más puro que posee; ése es su sitio, cualquier otro más modesto le repugna".[109]

Mas, con el transhumanismo entra a tallar un ser-humano *ciborg*, a saber, una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos con el propósito de mejorar capacidades (agonales) orgánicas, físicas y mentales mediante aplicaciones tecnológicas. Ante todo, se trata de un "ser humano" futuro, determinado en grado extremo por la inteligencia artificial (IA).

Si bien lo analizamos, esto tiene que ver con la relación sujeto-objeto, en el sentido de que sucedería que si objeto hasta ahora sigue siendo la máquina, el computador y el celular, con los macrodatos de que dispone, en adelante sucedería que "el objeto estaría en el sujeto", ya que cada uno portaría a modo de *chips* bajo la piel, o como fuere, todo lo que era del objeto, los macrodatos y, entre otros, la *Wikipedia* o el programa de ajedrez computacional "Alpha Zero" de Google, por ejemplo (cfr. L21, p. 51).

De fondo, se asume a la vez aquí la concepción del ser humano como co-evolutivo, vale decir que, dadas sus capacidades, por lo demás netamente agonales, participa de su propia evolución. Hasta cierto punto, la propuesta del *superhombre* nietzscheano podría verse como un lejano anticipo transhumanista, no obstante, teniendo igual en cuenta diferencias cruciales y definitivas. De acuerdo con el *Nietzsche* de Jaspers (1934), ante todo, respecto de la concepción antropológica que se debate en el filósofo de Sils Maria, ella es la de un "ente que se produce a sí mismo" (*ein sich hervorbringendes Wesen*), y que tiene como *Leitbild* (como imagen-guía) al *superhombre* (*Übermensch*).[110]

109 http://www.tradicionperenne.com/CRISTIANISMO/EDADMEDIA/ECKHART/nacimientoeterno.htm

110 Jaspers, Karl, Nietzsche, Berlin: De Gruyter, 1981, p. 136 ss. / Ed. cast.: Jaspers, Nietzsche, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

2

En cierta forma, como una nueva concepción del ser humano (en una era, como la nuestra, descrita también como "antropoceno"), Raymond Kurzweil en su último libro más conocido, después de sus obras sobre *máquinas inteligentes* (1990) y *máquinas espirituales* (1999), *The singularity is near* (2005), donde propone lo que ya se anuncia como un nuevo tipo humano: la *singularidad*, esto es, el ser humano que somos, pero potenciado máximamente con inteligencia artificial y que envejecerá cada vez más, pasando por 3 etapas: ralentización, detención y reversión, suponiendo esta última que ya habríamos alcanzado la inmortalidad.

Desde luego, uno de los asuntos que más sorprende e inquieta del proyecto transhumanismo es que incluya éste que podríamos llamar "sub-proyecto" y que se intitula nada menos que "muerte de la muerte" o "matar la muerte" (tema que abordaremos más adelante).

A la par se ha fundado, y nuevamente en el mencionado valle, bajo la inspiración y orientación Raymond Kurzweil, la *Universidad de la singularidad*.

Como aclaración, este concepto de singularidad es del todo distinto del "ser humano singular" (el "hombre de carne y hueso", en expresión de Miguel de Unamuno) que, como concepción antropológico-filosófica inaugurara Kiekerkegaard, y se continuara reafirmando posteriormente con el existencialismo.

Volviendo a Kurzweil, la mencionada singularidad es el patrón (*pattern*) - ¿algorítmico? – a saber, cierto código biológico (patrón algorítmico bioquímico) que me determina, y que eventualmente en un futuro próximo se podría copiar:

> "Una pregunta relacionada, pero distinta, tiene que ver con nuestras propias identidades. Hemos hablado antes del potencial de descargar los patrones de una mente individual – conocimiento, habilidades, personalidad, memorias – a otro substrato. Aunque la nueva entidad actuaría justo como yo, la pregunta quedaría: ¿soy realmente yo? Alguno de los escenarios con respecto a una radical extensión de la vida suponen una reingeniería y reconstrucción de los sistemas y subsistemas que componen nuestros cuerpos y cerebros. Al tomar parte en esta reconstrucción ¿me pierdo a mí mismo a lo largo de ese camino? Nuevamente hay que decir que este asunto se transformará a partir de un diálogo

> filosófico, con varios siglos de antigüedad, a un asunto práctico demandante, en las siguientes décadas. Así pues ¿quién soy? Desde el momento que estoy constantemente cambiando ¿soy sólo un patrón? ¿Qué hay con que alguien copie ese patrón? ¿Soy entonces el original y/o la copia? Quizás yo soy esta materia aquí – esto es, la colección, tanto caótica como ordenada, de moléculas que configuran mi cuerpo y cerebro"[111]

La cuestión de la identidad es, en verdad, un tamaño problema no solamente filosófico (cuando no, psicológico también) como además biológico. Más adelante, nos recuerda Kurzweil, que estamos compuestos (y poblados) por cerca de tres trillones de células propias y 97 trillones de bacterias, que han llegado a habitar en mí (por eso, esta materia "caótica como ordenada"). Relativamente a esto, en la última cita, lo que tradujimos como 'materia' en la frase: "Quizás yo soy esta materia aquí", dice '*stuff*', lo que alude a "las cosas que somos", en cierto modo, nuestro substrato (biológico). Pues bien, algo hay en ese substrato que eres tú - ¿tu conciencia? ¿y ella no está *apatronada*?

Se advierte, en definitiva, en este proyecto transhumanista, con su marca en la singularidad, que al menos *preocupa* (cuando en verdad debería conmover y remecer) el tema de la identidad. Nuevamente Kurzweil:

> "A pesar de estos dilemas, mi filosofía personal descansa sobre la base del patronismo /*patternism*/- soy principalmente un patrón que persiste en el tiempo. Soy un patrón evolutivo y puedo influir en el curso de la evolución de mi patrón. El conocimiento es un patrón, en tanto se distingue de la mera información, y perder información es una tremenda pérdida. Sin embargo, perder una persona es la última de las pérdidas" (Sin, p. 282).

Nuestro ciertamente meritorio autor, creador, inventor como, además, un notable vaticinador del futuro, a quien le debemos innovaciones tecnológicas de incalculable valor, nos propone una nueva utopía, y ello en un momento histórico distópico, como el actual, en el que ya no parecía posible una nueva utopía. Los aportes de la inteligencia artificial en medicina, arquitectura, ingeniería, y otros, ya están a la vista, y ciertamente lo

111 Kurzweil, Raymond, *Singularity is near* (La singularidad está cerca), Londres: Penguin, Viking, 2005, p. 280-281, trad. mía. En adelante: Sin. http://stargate.inf.elte.hu/~seci/fun/Kurzweil,%20Ray%20-%20Singularity%20Is%20Near,%20The%20%28hardback%20ed%29%20%5Bv1.3%5D.pdf

que viene estará, en el mejor de los casos, siguiendo esa pauta. Kurzweil está perfectamente consciente de que todo depende del uso que le demos a nuevos "instrumentos", a nuestra disposición. Y es aquí dónde nos encontramos con la encrucijada, *in the rasor's edge*: porque la cuestión es que "esto", que es mucho más que un "avatar" de mí mismo, un patrón-copia, habrá de ser acaso mucho más fuerte que yo, de tal manera que este sencillo y modesto "yo real" habrá de quedar desplazado, fuera de lugar, por obsoleto.

No perdamos de vista que lo que planteamos viene a corresponder a uno de los últimos reveses de la tensión entre hecho e ideal, en que por el lado de los "porfiados hechos" comienza a surgir un nuevo ideal, una nueva utopía. E inequívocamente se muestra también aquí que el debate de fondo es concerniente al lenguaje, en rigor, semántico, pero de una semántica que se funda en el poder. No se trata únicamente de que el relato histórico, la historiografía, es la de la interpretación de los vencedores, sino de su discurso.

3

Habría que decir que, desde una perspectiva histórico natural y a la vez primordialmente bioquímica, Harari ha escrito 3 grandes obras, la primera, *Sapiens*, referida al pasado de la humanidad, la segunda, *Homo deus*, al futuro, y la tercera, *21 lecciones para el siglo XXI*, al presente. Lo interesante de esta última es que, así como ocurre con el tiempo, y cómo lo temporalizamos, en ella se concitan como en un tenso presente, pasado y futuro de la humanidad.

El historiador-filósofo, podríamos decir, estaría dentro de la perspectiva heideggeriana del "sí y no a los objetos de la técnica", expuesta en *Serenidad*,[112]: "sí", en cuanto nos sirvamos debidamente de ellos, y "no", en cuanto no se transformen en un fin en sí mismos. Esto se debe a que, no obstante darle la bienvenida a la inteligencia artificial, sin embargo, el asunto es siempre poder servirnos de la mejor manera de ella, evitando entrar en la distópica situación de una "dictadura digital". Más precisamente, se trataría de prepararnos, en términos de formación general, para que seamos capaces de enfrentar la mencionada dictadura que, habría que decir además, podría perfectamente ser de orden oligárquico, por cuanto una vez más, pero esta vez del modo más extremo, sólo los más ricos dispon-

112 Heidegger, *Serenidad*, Barcelona: Del Serbal, 1989.

drían de capacidades superiores y podrían incluso pagar cuantiosas sumas en aras de, entre otros, prolongar considerablemente la vida – lo que, por lo demás, ya parcialmente está sucediendo (21L, p. 98 ss.).

El mencionado unísono "sí y no" se expresa por ejemplo en una reflexión en torno a los accidentes de tránsito. Si en el mundo mueren anualmente 1,25 millones de personas en accidentes de tráfico, que corresponde al doble de las muertes por guerras, crímenes y terrorismo, sumados (21L, p. 43), con el uso de la IA, aplicada a los vehículos, sucedería lo siguiente:

> "Los vehículos autónomos nunca harán ninguna de estas cosas. Aunque tienen sus propios problemas y limitaciones, y aunque algunos accidentes son inevitables, se espera que sustituir a todos los conductores humanos por ordenadores reduzca las muertes y las lesiones en carretera en aproximadamente un 90%" (21L, p. 43).

Y algo similar cabe decir respecto de sectores como la medicina, la ingeniería, la seguridad, y otros.

Mas, nuestro osado autor lo lleva a aventurarse a otros ámbitos, como en particular la ética, donde no parece aconsejable la aplicación de la IA, al menos en lo fundamental. Por de pronto, la cuestión para Harari se reduce a la posibilidad de transportar la ética a códigos numéricos y estadísticos. Siguiendo con el ejemplo de la conducción de vehículos que, ciertamente, como todo quehacer humano, reviste también un componente ético, se trataría del uso de algoritmos informáticos, que mejorarían aquella conducción, en la medida en que siga ésta estando a cargo de humanos. Harari nos habla de la posibilidad de codificar el pensamiento ético de Kant, Mill o Rawls (21L, p. 81). Y habría que decir que, si bien en sectores como la conducción vehicular esto podría funcionar, resulta que lo ético tiene que ver con vivencias no sólo de justicia, sino también de honor, pureza, como también con remordimiento, culpa, compasión, arrepentimiento, que se expresan y provocan transformaciones en nosotros en la medida que tomamos conciencia de ellos, y el propio Harari reconoce que la IA no sólo carece de inconsciente, sino también de consciente (21L, p. 82).

Por otra parte, agreguemos que para eso está el Derecho, en que sí asistimos a una codificación precisamente en códigos civiles, comerciales o penales. En cambio, lo ético supone un lugar, un ámbito, que no es un lugar físico, sino espiritual, y que se manifiesta al modo de un hálito indescifrable en nuestras elecciones, decisiones y consiguientes acciones.

4

Es un lugar común, hace ya un par de décadas, el despliegue de diversos pensamientos, juicios y teorías que niegan la libertad. Sobre todo, viniendo de las ciencias naturales, y en particular de la bioquímica. Son numerosísimos los autores que, en el último tiempo, tanto de las ciencias naturales y sociales, como de la filosofía, se han ocupado del tema de la libertad. Entre todos ellos nos tomamos la licencia de escoger justamente a Harari, autor además plenamente actual. En la ya referida obra leemos:

> "Cuando un mono, un ratón o un humano ve una serpiente, el miedo aflora porque millones de neuronas calculan muy deprisa en el cerebro los datos relevantes y concluyen que la probabilidad de muerte es elevada. Los sentimientos de atracción sexual surgen cuando otros algoritmos bioquímicos calculan que un individuo cercano ofrece una probabilidad elevada de apareamiento exitoso, de vinculación social o de otro objetivo ansiado. Los sentimientos morales, como la indignación, el remordimiento o el perdón, se derivan de mecanismos neuronales que surgieron por evolución para permitir la cooperación en grupo" (21L, p. 68).

Y otro pasaje:

> "Por lo general no nos damos cuenta de que los sentimientos son en realidad cálculos, porque el rápido proceso del cálculo tiene lugar muy por debajo de nuestro umbral de la conciencia. No sentimos los millones de neuronas en el cerebro que computan probabilidades de supervivencia y reproducción, de modo que creemos erróneamente que nuestro miedo a las serpientes, nuestra elección de pareja sexual o nuestras opiniones sobre la Unión Europea son el resultado de algún misterioso "libre albedrío"" (21L, p. 69).

Después de Platón, Aristóteles, Agustín (en su primera fase), Tomás o Kant, Jaspers se suma también a una rotunda afirmación de la libertad. Por de pronto, tal vez en términos nada más que estrictamente lógicos, Jaspers nos dice que la libertad es innegable desde el momento que si la niego (entre otros, como Harari) la afirmo, dado que tengo la libertad indiscuti-

ble de negarla. De este modo la libertad goza de esa prerrogativa ontológica, que le es común con la verdad, en el sentido de que su negación acarrea consigo su afirmación. No solamente Jaspers, sino también Heidegger le critican a Nietzsche la negación de la verdad (*que no hay verdad*), expuesta por el filósofo del martillo en *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, dado que la sentencia que la niega, queda bajo el supuesto insoslayable de ser ella misma verdadera.

Pero no nos restrinjamos a esta cuestión estrictamente lógica (o paralógica). Reconozcamos que bien puede ser, con apoyo en Harari, de que actúan patrones algorítmicos bioquímicos no solamente en la elección de pareja, sino en la votación relativa al *Brexit.* Es más, y según agregaría él mismo, esas "elecciones" se apoyan en una velada ignorancia e ilusión. Pues bien, con Jaspers diríamos que el ser humano es finito en todo sentido, es una criatura centáurica (Fink) con su desgarro entre *Dasein* y *Existenz*, y más encima –citando aquí Jaspers a Goethe- "actúa sin conciencia", porque tanto no puede conocer la totalidad de las motivaciones que lo inducen a actuar, cuanto sus consecuencias.

Volviendo a Harari, tal vez en la tan mentada era transhumanista pudiera ser que no sólo estemos conscientes de aquellos patrones algorítmicos bioquímicos que nos inducen a ciertas elecciones, decisiones y subsecuentes acciones, pero entonces probablemente ya no seremos los seres humanos finitos frágiles y limitados en todo sentido que hemos sido hasta ahora, y el riesgo será entonces, como reconoce el propio historiador hebreo, el de una "dictadura digital".

5

Sopesando todo lo anterior, no nos sorprendamos tanto que en el primer tercio del siglo XXI surja la propuesta transhumanista, ya que, en cierto modo, pese a todo lo extrema que es, estaba ya latiendo en los hontanares de la modernidad.

La posibilidad de coevolución humana en términos de programar genética y algorítimicamente un "ser humano transhumano" a futuro ya está *ad portas*, y si hablamos de que ésta es la fuerza de los porfiados hechos, es que procuramos destacar con ello su carácter impositivo.

Y como suele suceder en la historia con el decisivo binomio hecho-ideal, a lo más, podríamos decir, se trata de contener los excesos a que nos podría llevar lo que ya se perfila como *ideología transhumanista*. De

lo que estamos hablando es que se trata, entre otras cosas, del proyecto de "matar la muerte", de acuerdo con el cual, parejamente se estaría iniciando la era de la inmortalidad del ser humano. A futuro (esto es, después de 2045, fecha de cumplimiento del mencionado proyecto de inmortalidad, que proviene de Silicon Valley), podría matarte un piano que se cayó de un edificio, pero por enfermedad o envejecimiento no deberías morir, siendo el problema entonces, al revés del actual: ¿cómo conseguir morir?[113]

El transhumanismo conlleva el impulso de una dudosa y cuestionable supuesta perfección máxima humana, pero el problema que ello plantea es que esa perfección en definitiva es de orden cuantitativo, siendo que justamente ésta – la perfección – es tal porque no puede ser medible, mensurable. Ya Heidegger nos llama la atención sobre ese *revés* de la perfección. Iluminadora es aquí la "Quinta hora" ("Fünfte Stunde", traducido también como "Lección Quinta") de *La proposición del fundamento*, donde Heidegger nos muestra como todo el hacer humano, *facere*, como efectuar-*efficere*, satisfacer-*sufficere*, se orienta a un perfeccionar-*perficere*, a una perfección-*perfectio* (SvG, p. 64 ss.).

Al respecto, como en una misma línea con esa supuesta perfección está la idea de lo grande, y coincidente con lo que estamos diciendo aquí, Jaspers y Heidegger plantean que es inalcanzable – lo grande es tal porque nunca puede establecerse.

Como puede apreciarse, también en esto está la marca platónica de la trascendencia. Con Jaspers, en definitiva lo grande entra en la esfera de un "ser cifrado" y con Heidegger sucede que "lo grande anhela lo más grande aún".[114]

O sea: ¿la humanidad puesta en una escalera? En verdad, no, la imagen distorsiona, dado que puede ser simplemente camino y nosotros, concebidos como que "vamos de camino…" (*unterwegs*) y esto al mismo tiempo es heideggeriano. Es más, sumergiéndonos en ese pensar del filósofo de la cabaña, y que cabe realzar sobre todo en esta época, en lo referente a cómo se debe entender el ser humano y su tarea por cumplir, está ese pensamiento de que ya no seríamos más "Señores de la Tierra", sino "pastores del ser" (Csh, p. 39 ss.).

113 A propósito, el científico venezolano José Luis Cordeiro, https://youtu.be/vnxgo4JkDcE. También Revista "Time" del 21.02.2021, que dice en la portada: "2045 The year man becomes inmortal.

114 Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Hamburg: Piper, 1999, „Einleitung. Vom menschlicher Grösse überhaupt", p. 29 ss („Introducción. De la grandeza humana, en general"). / Heidegger, *El Rin*, en: *Los himnos de Hölderlin „Germania" y „El Rin"*, Buenos Aires: Biblos, 2012.

6

Ahora bien, entrando de lleno en un contraste con el transhumanismo, y dirigiendo consecuentemente la mirada hacia el humanismo, habría que decir – en lo que se refiere a una concepción del ser humano – que no es tanto el aporte de esta corriente - cuyo iniciador sería Petrarca y entre sus principales exponentes hay que mencionar a Pietro Pico de la Mirandola y Erasmo de Rotterdam - sino diversas concepciones antropológicas, que se inician con el fundador de la modernidad, lo que eleva lo humano a alturas insospechadas:

1. del antropocentrismo cartesiano (que sigilosa, pero sostenidamente, se asoma);
2. del ser humano como fin en sí mismo de Kant;
3. como ser humano activo de Fichte;
4. como voluntad de poder de Nietzsche;
5. como la singularidad de cada quien de Kierkegaard;
6. como posibilidad y proyección de Jaspers y Heidegger;
7. como carencia de Arnold Gehlen;
8. como *homo labilis* de Paul Ricoeur;
9. o también como el ya mencionado "pastor del ser" de Heidegger.

Esto nos lleva a advertir que, si bien es frecuente que cada pensador proponga distintas concepciones de lo humano (como en Aristóteles, el animal racional, social, político, y hasta el único que ríe), pero en Heidegger el asunto es distinto, porque es a su vez el pensador de la co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*). No solamente que seamos proyección, yección (arrojamiento), apertura, conciencia que llama a ser-sí-mismo, y otros, sino que seamos *Dasein*, esto es, fundamentalmente apertura, "pastores del ser", "sostenedores del lugar de la nada", propiamente mortales (ser-a-la-muerte), también todo ello se encontraría en un mismo nivel de co-originariedad.

Corresponde decir aquí también que, en vistas del propósito de ampliar la noción de humanismo, incorporando todas aquellas concepciones antropológicas, en el caso particular de Heidegger, él reniega de cualquier forma de humanismo, que pudiera renovarse, como lo hace en la ya mencionada *Carta sobre el "humanismo"*, mas ello es sobre la base de que, en cierto modo, la palabra ('humanismo') habría quedado atrapada, con su lastre semántico en las nociones de lo humano como animal racional y

como *hombre hecho a imagen y semejanza de Dios* (*imago dei*) (Csh, p. 264 ss.), pero la cuestión es aquí que no parece convincente de que una palabra se la deje como establecida bajo ciertas definiciones. La historia nos enseña justamente lo contrario: que las palabras son como seres vivos, nacen y renacen, o se renuevan periódicamente.

Este abanico de concepciones antropológicas es, cómo no, el legado que en el más que inquietante presente hay que invocar, y aunque apenas pueda algo más que ser un signo de advertencia, respecto de lo humano que ha comenzado ahora de veras a *estar en juego* con el advenimiento del transhumanismo, que más que advenimiento, ya es incipientemente realidad.

Las concepciones antropológicas citadas destilan conceptos y valores como libertad (tan presente por lo demás en Erasmo), autonomía, finitud, fragilidad) y además el despejo de ciertos modos de estar y habitar, de relacionarnos con los otros y el mundo. Mucho de esto, es cierto, se encuentra también en el humanismo renacentista, sobre todo cuando sumamos a Montaigne, a Giordano Bruno o a Pietro Pico de la Mirandola.

7

Interesante es tomar en consideración que uno de los aspectos de la idea platónica es su intrínseca perfección - y entiéndase 'perfección' en este contexto no como una de orden cuantitativo o técnico, sino eminentemente cualitativo. A partir de ello, se explica que, de acuerdo con el *Cratilo*, haya en el Estado ideal platónico un "onomaturgo", encargado de nombrar las cosas, porque, dada su perfección, a este funcionario estatal le corresponde dar con el nombre único y exclusivo que exprese lo esencial de ellas.[115] Y el asunto es llevado tan lejos que al final se trata incluso de etimologías, que deben dar cuenta de ese nexo con lo esencial, y ello concerniendo no sólo a cada palabra, sino a cada sílaba – dando lugar todo esto, una vez más, a una lectura de los textos platónicos, desde la mirada del humor y la ironía.

Notable resulta en este contexto que la naturaleza guarda una considerable cercanía con la perfección ideal. Apoyándonos ahora, más en Aristóteles que en Platón, el león, la encina o la roca, en cierto modo, han *completado su ser*, sobre todo como miembros de la especie a que pertenecen, esto es, *son en su finalidad*, coincidiendo esto con el hecho que se encuentran

115 Platón, *Cratilo*, Madrid: Gredos, 1992, 389e.

en el *apogeo de su ser,* que es al mismo tiempo un punto de inflexión, luego del cual viene la decadencia, hasta morir y dejar de ser.

Vistas las cosas así, no deja de ser deslumbrante que vivimos en un mundo, la naturaleza, que alberga inconmensurables entes, cada uno muy cercano a la perfección, y corresponde insistir en que se trata de una perfección relativa a la especie, porque, en lo que concierne a cada individuo de la especie que sea el caso, habrá ciertas debilidades, dolencias, afecciones, y ciertamente limitaciones en todo sentido. Pero, como sea, una mariposa, una abeja o un peral son lo que son, hacen lo que hacen, tienen las capacidades que tienen, y en este sentido son muy cercanos a la perfección.

En cambio, nosotros como humanos, somos fatalmente unas desafortunadas criaturas centáuricas, al decir de Fink, cuyo ser es siempre incompleto, y está a la par desgarrado (Jaspers), siendo fenoménicos y nouménicos (Kant) o, como decía Nietzsche, (cuestión que reitera posteriormente Sloterdijk en su "esferología") no somos individuos, sino "dividuos". Y, remitiéndose al platónico mito de las almas aladas, Ricoeur nos concibe como *homo labilis*, precisando al respecto, que tradicionalmente nos hemos creído y asumido como supuestos sujetos fuertes, que afirmábamos nuestro ser en el *nous*, el auriga, la razón, mas luego desvaneciéndose aquella ilusión en las nieblas de la historia, nos asumimos otra vez como sujetos fuertes, ahora apoyados en la *epithymia*, el deseo, el instinto, sucediendo finalmente que, tras una nueva desilusión histórica, acabamos apoyándonos en lo tímico, la *thymía*, lo afectivo y anímico, que es lábil, frágil, y actúa como mediación, haciendo conversar a las otras partes, supuestamente superiores o inferiores del alma. (Fyc, p. 149 ss.). Se trataría de que recién con este asumirnos como *homo labilis*, y junto con ello, como *finitos*, en todo el amplio espectro de la palabra, habríamos llegado finalmente a sincerarnos, dejando atrás ilusiones de fortaleza y perfección.

Por su parte, la cuestión que nos muestra Gehlen, a propósito de su concepción antropológica de la carencia, es que se da con ello algo de índole dialéctico, por cuanto ella se presenta una y otra vez como para ser superada.

Atendiendo a lo anterior, lo distintivo del ser humano es su afán de completitud, de superación y, si se quiere, de resiliencia.

Pues bien, estas distintas aproximaciones antropológicas nos muestran la cara de lo humano que a toda costa debemos preservar, tal vez pretendiendo con ello no detener la ola transhumanista, que de por sí se nos viene encima, sino tan sólo atemperarla, dentro de lo posible.

8

Es elocuente que el *Elogio de la locura* esté anticipando una modernidad que en definitiva cargará todos los dados a la representación, que depende del sujeto autonómico que es cada cual, así en el ingente "discurso antimetafísico" de David Hume, de acuerdo con el cual lo que ocurre ahí fuera en términos de causalidad obedece nada más que a un hábito, una costumbre, basada en la secuencia temporal de lo que es primero y después, y en términos espaciales de contigüidad, lo que está al lado de otra cosa, y otros.

> "La única certeza que hay en dos bolas de billar que chocan es que una es anterior a la otra, el impulso que lleva la primera bola de billar le corresponde al movimiento de la segunda. La mente no recibe impresión interna alguna que se derive de la sucesión de objetos. Se deduce que, en ningún caso concreto de causa y efecto, aparece nada que pueda sugerir la idea de fuerza o de conexión necesaria".[116]

Pero, resulta que el frío viento invernal entra por mi ventana, y debo decir que mi mente, mi racionalidad, jamás se creería ni asumiría el supuesto de que en verdad el frío y la ventana abierta son nada más que representaciones, y la prueba de ello está en que he optado por cerrarla, y se acabó el frío. Pero, algún miembro de la tribu filosófica, particularmente porfiado, seguirá insistiendo que la propia acción de cerrar la ventana es otra representación más.

Veamos cómo comienza el *Elogio de la locura*, publicado en 1511:

> "Podrán hablar los seres humanos de la locura en todo el mundo lo que quieran, de todos modos sé cuán mal hablan de la locura hasta los más locos",[117]

Al mismo tiempo, todo está precedido por el siguiente epígrafe: "La locura se presenta y dice", y lo que continúa es el libro entero. En este sen-

116 Hume, David, Investigación sobre el entendimiento humano, Sección VII, Buenos Aires: Losada, 2010.

117 Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit*, Berlin: Gebrüder Mann, 1950, p. 7, trad. Mía. (Con los dibujos de Hans Holbein). / Ed. Cast.: *Elogio de la locura,* Madrid: Alianza, 2011.

tido es decidor que haya un discurso sobre la locura, necedad o estulticia, como anticipo de la modernidad. Y si decimos todas estas palabras, es en razón de que hay controversia en lo que atañe a la traducción del título, ya que la versión original es en latín y reza "*Stultitiae laus*" y, claro está, *stultitia* es 'estulticia', no necesariamente 'locura'. Se agrega a lo anterior algo más en cuanto al título, puesto que en griego sería "*Morias enkomion*", lo que ha llevado a suponer que a la vez constituye esta obra un elogio al hombre y amigo que Erasmo más admiró: Tomás Moro (similar a *morias*), cuya decapitación ordenada por el rey Enrique VIII, que fuera amigo no sólo de Moro, sino del propio Erasmo, provoca en éste último un distanciamiento del rey.

Nos encontramos aquí con un viajero empedernido, que recorre gran parte de Europa, que se doctora en la Universidad de Turín, que rechaza una cátedra de la Universidad de Lovaina, que enseña en la Universidad de Cambridge, que disputa epistolarmente con Martin Lutero sobre la libertad, que, por ser contrario a la Reforma, cuando llega a Basilea Ulrico Zwinglio, líder de la reforma protestante en Suiza, se muda a Friburgo en Brisgovia, Alemania, un hombre que tiene todos los trazos del ser humano moderno autónomo, independiente, jugado por sus convicciones, por sobre todo provocativo, crítico e incluso desenfadadamente satírico, como se advierte en una de sus obras mayores *Colloquia familiara* (1523) y sobre todo en *Elogio de la locura*.

Ahí nos presenta una locura, necedad o estulticia aliada con sus fieles amigos, a saber, los 8 siguientes, cada uno con su impronta propia: *Philautia*, narcisismo; *Kolakia*, adulación; *Misoponia*, pereza; *Hedoné*, placer; *Anoia*, demencia; *Tryphé*, irreflexión; *Komos*, intemperancia; *Eegretos* Hypnos, sueño profundo, todas figuras, cuyo contenido simbólico se extiende más allá de su época. Lo satírico que hay en esto es que la locura elogiada con sus fieles amigos señalados es la que permite pasar la vida con ligereza, superficialidad y precisamente estulticia, haciéndola a ésta a la vez más llevadera. La contraparte de ello correspondería a los valores del humanismo: racionalidad, dignidad, autonomía y por sobre todo el reconocimiento de la capacidad estrictamente humana de conducir la historia y transformar la sociedad.

Bajo la pluma satírica erasmiana caen papas, reyes, príncipes, jueces, profesores, políticos. Veamos un pasaje en que la puesta en ridículo concierne por separado al modo insensato y desproporcionado de vivir la vejez hombres y mujeres. Limitémonos a los viejos seniles:

"Si; gracias a mí, vemos por doquier a esos viejos de senec-

tud nestórea que apenas tienen ya forma humana, balbucientes, chochos, desdentados canosos, calvos y – para pintarlos mejor con las palabras de Aristófanes – "sórdidos, encorvados, fatigosos, arrugados, pelados, sin dientes e impotentes", pero que de tal modo les vemos amar la vida, que hacen todo lo posible por rejuvenecerse; y así, el uno se tiñe las canas, el otro disimula la calva con una peluca postiza, el otro se guarnece la boca con dientes, que acaso pertenecieron a un cerdo; éste se muere de amor por una jovencilla y comete por ella más extravagancias que un adolescente, y no es raro que cuando ya están decrépitos y con un pie en la sepultura, se casen con alguna jovenzuela sin dote, que hará la dicha de los otros, cosa tan común en nuestros días, que casi se la estima como un mérito".[118]

9

Probablemente el paroxismo del transhumanismo es lo que se ha comenzado a llamar "metaverso", y que corresponde al universo virtual paralelo, que supone, entre muchos aspectos, un lejanísimo parentesco con la trascendencia platónica. Interesante que, llegando a la era, con apoyo en la astrofísica, del multiverso, de acuerdo con el cual este universo observable, con sus cientos de miles de millones de galaxias, es nada más que una partícula del multiverso, y que finalmente se abre algo radicalmente distinto: el metaverso.[119]

Significativamente, y como siempre sucede, sólo unos pocos ya están "viviendo" conscientemente en el mencionado metaverso (el resto, vive ahí, sin saberlo propiamente); es más, ahí hacen sus compras y ventas, sus negocios, viajan mucho y, por si fuera poco, tienen "mascotas virtuales" (como al día de hoy especialmente en Japón), para las cuales no solamente hay "alimento virtual", sino hospitales, guarderías, y demás, todo "naturalmente" también virtual.

David Chalmers, filósofo australiano, en su último libro *Reality*+, en lo que importa el signo '+' en el sentido de que es precisamente una "realidad más", esto es, la realidad virtual (*virtual reality*, abreviado como 'VP'), reconoce que inició su camino filosófico con video-juegos, y relata lo siguiente:

118 http://www.dim.uchile.cl/~lsaavedr/Elogio.pdf, con p. 131-132.

119 https://es.wikipedia.org/wiki/Metaverso

"He tenido todo tipo de interesantes experiencias en VR. He asumido un cuerpo femenino. He repelido a asesinos. He volado como un pájaro. He viajado a Marte. He mirado un cerebro humano desde el interior, rodeado de neuronas. He estado de pie en un tablón sobre un cañón – aterrorizado, aunque sabiendo perfectamente bien que si había de bajar, bajaría al suelo no virtual justo bajo el tablón".[120]

Haciendo un contraste entre tiempos pasados y futuros, nos dice:

"En siglos pasados, familias tenían frecuentemente que enfrentar la decisión: "¿Deberíamos emigrar a un nuevo país para comenzar una nueva vida?" En los siglos venideros, tendremos que enfrentar una decisión equivalente: "¿Deberíamos mudar nuestras vidas a un mundo virtual?" Y, como con la emigración, la respuesta será frecuentemente: sí" (R+, p. 14).

Junto con hacernos ver Chalmers la VR, o lo que llamamos aquí, metaverso, tal vez lo más interesante de su obra, es cómo revalida la cuestión que ya se planteaba Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641), en los inicios de la modernidad, esto es, si acaso hay o no mundo exterior, si estoy despierto o estoy soñando, si hay un genio maligno que me está engañando, haciéndome creer que la realidad que vivo es verdadera. Este pregunta e inquietud que, por decenios y siglos, semejó que daba lugar a una discusión bizantina, hoy está más vigente que nunca. Es más, Chalmers, incluso dice al respecto:

"¿Podrías tú estar en un mundo virtual ahora mismo? Detente y piensa por un momento acerca de esta cuestión. Si así lo haces, entonces estás haciendo filosofía" (R+, p. 16).

120 Chalmers, David, Reality+. Virtual worlds and the problems of philosophy (Realidad+. Mundos virtuales y los problemas de la filosofía, New York: W. W. Norton & Company, 2022, p. 12, trad. mía. En adelante: R+.

10

También lo que corresponde a las redes sociales, Facebook, el WhatsApp, y otros, por de pronto, dado lo masivas que son, en términos cuantitativos, y que suponen, ahora en términos cualitativos, una exposición y una puesta en escena de la vida personal, viene a equivaler ya no a un nuevo continente, sino a lo que corresponde a un hemisferio. Poco le falta a Facebook para llegar a una cifra de usuarios, equivalente a la mitad de la población mundial (en 2021 ya eran casi 3 mil millones). Interesante es, al respecto, el libro *Fraudebook* de Vicente Serrano. El primer capítulo nos habla de "La máquina de los afectos", y esto sin duda puede ser aquilatado en la perspectiva de lo que abre la célebre sentencia de Mc. Luhan, "El medio es el mensaje". Y esto en el sentido de que justamente hoy hemos llegado, o estamos llegando, a una situación, en la que no es que haya simplemente afectos – emociones, sentimientos – sino que hay una "máquina" que las está produciendo, razón por la cual el tema crucial y extremadamente crítico del libro de Serrano es la libertad, en atención a la amenaza en ciernes de su pérdida. Lo que plantea el autor español es además muy necesario de tener en cuenta, si se trata de entrar en la sesuda cuestión de cómo enfrentar el dominio digital. Leemos al respecto algo que estaría en una línea jaspersiana y heideggeriana: el primero, diciendo que *los problemas técnicos no se solucionan técnicamente*, y el segundo, diciendo que "la esencia de la técnica no es técnica":

> "El dispositivo no se puede combatir desde el dispositivo, pues todo lo que ingresa en él, incluso para combatirlo, no hace sino alimentarlo. En su interior los discursos anti-capitalistas o incluso los revolucionarios se convierten en una mercancía más y de forma inexorable integran y engrosan el proceso de producción afectiva que corre paralelo y gobierna real o potencialmente las relaciones sociales en que se articula lo que llamamos política".[121]

Lo que además augura que el metaverso entró y vino para quedarse es que ya se activó también el mercado en él – tengamos en cuenta, al respecto, nada más lo que significa el ingente dinero que se invierte en criptomonedas. De hecho, el magnate estadounidense Mark Elliot Zuckerberg, creador, fundador y actual presidente de Facebook, llamándose hoy justamente "Meta", ha producido el exitoso programa "Second life", que

121 Serrano, Vicente, Fraudebook, Madrid: Plaza y Valdés, 2016, p. 57.

constituye un contundente ejemplo del metaverso.

Y cuando en un momento histórico hace su debut la economía como dueña del escenario, ello es lo que genera un fenómeno de descomunal territorialización, que es prácticamente imposible contener.

Por otra parte, también podría decirse que se ha cumplido cierto designio de la modernidad que se centró en la primacía del sujeto sobre el objeto, y consiguientemente también en las representaciones que construye el sujeto. Sucede que finalmente terminamos por asistir y comenzar a instalarnos lenta pero paulatinamente en el metaverso, que viene a ser algo así como la representación de la representación (muy relacionada ésta a su vez con la iteración lúdica, el juego en el juego).

Pero, hay algo adicional: lo más atractivo (y se puede entender como esto seduce hasta la fascinación) es que hay avatares, que son como tu *alter ego*, pero virtual. Introduciéndose en juegos que el metaverso te ofrece, puedes, como ya adelantábamos, irte de vacaciones, salir con alguien que conociste en un café, o lo que fuere. Y bien, si sales con la persona del café y tienes una relación extramarital, la pregunta es: ¿será eso infidelidad? Está claro entonces que entran a tallar aquí también temas éticos, a saber, por supuesto que en el metaverso tú puedes matar, sin ningún problema, sin que te caiga la justicia encima. Y habría que agregar nuevamente cierto resquemor: si acaso se aplicara la justicia, ¿acaso no daría lugar eso a un nuevo juego? Pero éste supondría, ante todo, cierta regulación de tipo ético. Se corrobora así, una vez más y de modo inesperado, que somos *homo ludens*, y que, asumiéndonos como tales, siempre estaremos encontrando alguna salida, cuando la situación se ha tornado insostenible.

Nada más que un atisbo de aquello insostenible, o que se puede tornar tal, es que un avatar a futuro podría llegar a reunir un megapoder – una variante sugestiva del "Big brother" – pudiendo esto perfectamente hacerse realidad, con todo lo cual no hacemos sino volver a nuestro enfoque primordial de la "autorregulación agonal", que también es ética. Más encima, la historia suscita la impresión, a grandes trazos, de un no-funcionamiento de la regulación, primando la desregulación (en ese juego que es como de Tom y Jerry, los cuales estarán persiguiéndose por toda la eternidad) llevándonos esto, de rebote, a cierto carácter mitológico, profundamente arraigado en el ser humano. Y, como se ha dejado entrever, después de cierta desgulación (y nuestra época como época desregulada… pero increíblemente creativa, vendrá una nueva regulación).

En todo caso, el metaverso patentemente ya comenzó, de tal modo que la cuestión tendrá que ser enfrentarlo en nuestro día a día…y, cómo no, añadir todavía que ya estamos a lo mejor viejos para eso.



Dos miradas

I

Sobre *El cocodrilo alemán*

1

Por lo que atañe al ser humano actual, es el signo de los tiempos, que hace su gala ahora una nueva generación que deja todo atrás, que derriba monumentos, que logra prohibiciones de compositores, poetas, filósofos, y más encima de forma institucionalizada, ya que por lo general es a través de universidades con sus respectivas autoridades, consejos universitarios, senados universitarios, y demás, que llevan a cumplimiento aquellas prohibiciones que entretanto ya afectan a Homero Schubert, la *Biblia* recorriendo todo un espectro, y ya, a poco andar, como entrando en una correa sinfín, y que, en definitiva, equivale a una especie de *Cronos* devorando sus hijos, que son precisamente del pasado.

Es una generación que, probablemente hasta tal vez, no tomando cabal conciencia de ello, quiere ser nada más que presente, futuro, y por sobre todo, pura posibilidad – y posibilidad en un estilo que filosóficamente se liga con el rizoma deleuziano, que no admite ninguna interferencia de *lo arborescente*, lo que tiene raíces, lo que puede ser no sólo tu origen genealógico, sino hasta el sexo y el género, todo lo cual queda de aquí para adelante en un cierto carácter volátil, ya que toda definición, sustancialización, hipostaciación de aquello tiene no sólo que ser cuestionada, sino vilipendiada y aborrecida – incluso hasta llegar al nivel del odio (*Hass*), frente al cual la rabia (*Zorn*) es algo nada más que pálido y meramente apegado a esto o lo otro, lo que te da rabia – en términos heideggerianos.[122]

122 Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 56 ss. / Ed. cast.: Nietzsche I, Barcelona: Destino, 2000.

2

Nos habla mucho de esto *El cocodrilo alemán* de Ijoma Mangold, el cual, aunque nacido en Alemania, es de origen etíope por el lado paterno.[123] Y cuando siquiera hemos aventurado tal mínima descripción del autor, hemos entrado en el terreno de la prohibición, aquella frontera imaginaria (pero que se hace realidad, y se hace notar porque trae consecuencias), que en este caso prescribe que al menos actualmente en Alemania ya no está dentro de lo "políticamente correcto" preguntar por el origen de alguien – lo cual, de acuerdo a lo que veníamos diciendo, equivale justamente a volatilizar todo el inconmensurable, remoto y lejano pasado. Ejemplo éste – de la prohibición de preguntar por el origen - que tal vez es el epítome de lo que sucede y de lo que hoy está mandando, en vistas de que ello ya ha alcanzado la esfera del poder, entronizándose en el más alto sitial para (como suele suceder) gobernar, regular, ordenar, organizar y por sobre todo prohibir, sancionar y castigar desde ahí.

Atrás ha de quedar hasta el lenguaje, en lo que ejemplos como el de la "Negrita", tanto la de *internet*, como la galleta chocolatada de *Nestle*, hablan por sí mismos. La empresa *Nestle* optó, tras el revuelo que se armó, por cambiar el nombre de 'negrita' a 'chokita'[124] Es cierto, de cualquier modo, que cada caso de estos merece consideraciones especiales. En el caso de la "Negrita" chocolatada hubo en algún momento una blanca que se pintaba de color negro, todo lo cual en su momento por lo menos divertía – pero, cómo no, muy tonta e ingenuamente, y por cierto también, maliciosamente.

En el mismo contexto, el uso de pronombres como 'ellos', 'ellas', al que se agrega 'elles', etc., ya prácticamente se ha instalado.

Claro está, era un mundo de cosas, por decirlo así, *dadas*, al modo de condiciones inveteradas que no debían llamarte la atención. Ahora equivalen a un punto de partida, y desde la mirada filosófico-lúdica, de ahí en adelante viene la carrera agonal con su punta de lanza agónica y mortal.

En nuestro triángulo de vida y muerte, esto nos lleva a reparar en la base del triángulo, la desigualdad en el mismísimo momento de nacer (expresada en este caso en lo que atañe a la cuestión del origen, por ejemplo), que puede interesarte, preocuparte, conmoverte, o en el otro extremo, serte de veras completamente indiferente.

---

123 Mangold, Ijoma, *Das deutsche Krokodil*, Hamburg: Rowohlt, 2017.

124 https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57926458

Pues bien, nuestro alemán-etíope recibe alguna vez de regalo un "cocodrilo alemán", una locomotora de la marca Märklin, y el único referente que tiene en su infancia en Berlín, de Etiopía, es precisamente ése.

Y él, entretanto, moderna y autonómicamente, se ha ido formando, en rigor, autoformando, de un modo muy occidental y europeo, alcanzando mucho reconocimiento sobre todo como crítico literario, hasta que un día, siendo veinteañero, aparece su papá, un etíope bastante alto e imponente, médico exitoso con clínica propia, en Etiopía. Para él por supuesto es como la llegada de alguien largamente esperado y acerca de quien se ha soñado y se lo ha vestido con ropajes *quasi* mitológicos.

El asunto es que a Ijoma el padre lo convence de ir a Etiopía.

Pero, estando allá, comienza a constatar la cuestión del origen: "tú eres de acá", "tú eres de los nuestros", "eres de la misma sangre", le dicen los parientes en diversos festejos, partiendo por los de bienvenida. Y él se da cuenta, en cierto modo, de la cuestión gregaria tribal, el peso de la familia y la sangre, y junto con ello, por supuesto, del origen. Y ya le había escuchado al padre decirle: *Blood is dicker than water*.

Final de cuento es que aguanta apenas un par de meses allí, y retorna a "nuestra, bajo todo punto de vista, tan cuestionable civilización".

II

El lugarteniente de la nada

1

Al tener a la vista diversas concepciones antropológicas – *homo sacer*, animal racional, *homo viator*, ser humano como centro, ser humano activo, buscador de sentido, interrogador, habitante fronterizo, ser humano como carencia, ser humano como posibilidad y proyección, testigo del ser, *homo labilis, homo ludens* – en nuestra filosofía lúdica de la historia nos hemos centrado en la última. Pues bien, en aras de preparar y abonar un terreno para una futura (y ojalá próxima) metamorfosis humana radical que debería ocurrir, y en conexión con la concepción del ser humano como jugador, me parece que hay otras dos concepciones, proviniendo ambas fundamentalmente de Heidegger, a las que hoy sobre todo deberíamos atender, porque ahí radica una clave: la del ser-a-la-muerte (*Sein-zum-Tode*) y del ser humano como el que "sostiene el lugar de la nada", o el "lugarteniente de la nada" (*Statthalter des Nichts*) – traducción que prefiero. Está claro que hay un nexo entre ellas, dado que, en términos existenciales, lo más cercano a la *nada*, que se nos presenta como posibilidad, pero que al mismo tiempo se esfuma, porque no la podemos vivenciar, es la muerte. Comparece en ello también otra concepción antropológica, a saber, la del ser humano como posibilidad y proyección, porque únicamente en la medida en que ontológicamente nos distingue el estar signados por la posibilidad, confluye esto en una relación a perpetuidad que tenemos con lo que *no es* (o, al menos, no es todavía). Habitamos siempre pues en la cercanía de la nada, a pesar de que por supuesto *no se ve ni se palpa*, dada la índole misma de la nada. Siempre podremos decir y repetir que *nada es nada y no hay nada más que hablar*.

Y conspira aquí otra concepción antropológica a su vez, que también tendría una base heideggeriana, cual es, la del *ser humano abisal*, por cuanto, cómo no, con la nada se abre un abismo bajo nuestros pies, sobre el cual en el mejor de los casos podemos danzar como el *homo ludens*.

Así las cosas: es el ser-a-la-muerte, que sostiene el lugar de la nada, y

que es a la vez ser humano abisal, al cual – agreguemos – como *buscador de sentido* se le socava una y otra vez el sentido. Y ciertamente también viene a comparecer ahora la concepción del ser humano como *limítrofe* o "habitante fronterizo" (Trías), y ante todo porque como ser-a-la-muerte estamos en el límite entre el ser y la nada.

La cuestión es que únicamente un ser humano que se asume en esta cercanía limítrofe con la nada y el abismo puede ejercer en sí una transformación radical, y que consistiría en que el agon se retire, se amengüe, se detenga, para dar paso al nuevo juego de ser-otro (y ponerse siempre en el lugar del otro y de lo otro).

En lo individual, y no cabe la menor duda, toda metamorfosis (que equivale justamente a una transformación radical) supone un *paseo por la nada y el sin-sentido*. Y digamos que el sin-sentido se extrema en ese caso, porque, a decir verdad, constantemente estamos en la ganancia de sentido (existencial) en un plano, pero tal vez en otro perdiéndolo, ya que hay "cadenas de sentido" (*Sinnketten*) que se entrecruzan, las cuales suelen estar en armonía, pero siempre con el riesgo de la desarmonía, el quiebre, la ruptura. Wilhelm Weischedel nos hace ver esto de modo revelador.[125]

Y si las metamorfosis a veces acontecen en el plano individual, ellas pueden ocurrir parejamente en el plano colectivo, y no es descaminado suponer que pudiera extenderse esto a escala de la especie humana. Como suele darse con las grandes transformaciones históricas, de momento nos parece aquello poco plausible – o, como dice Nietzsche: *los cambios históricos vienen con pie de paloma*. Y justamente sucede aquí algo similar a lo que está planteado en el *Zaratustra*, esto es, que el ser "humano hasta aquí" (*der bisherige Mensch*), "el venido a menos" (*Schlechtweggekommene*), "el último hombre" (*der letzte Mensch*) tiene que morir, en el caso de Nietzsche, para que advenga el superhombre.

Probablemente nosotros, y tal vez un par de generaciones más, dado que somos *homo labilis* (Ricoeur), ser humano frágil, y somos justamente tales porque somos incapaces de resolver ninguno de los grandes problemas que nos afectan como sociedad, y en la actualidad como especie, tenemos que morir para que eventualmente se provoque la metamorfosis humana futura.

125 Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen* (El dios de los filósofos), II Teil (II Parte), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 169 ss.

2

Y esto nos lleva pues a detenernos en la muerte.

De entrada, tengamos presente que la filosofía, en particular desde la tematización de la muerte, a propósito de la muerte de Sócrates (*Fedón*) está, entre otros, atravesada por la vertiente del *memento mori*, y con Heidegger hemos traído a colación la forma de *memento mori* más relevante del último tiempo: nuestro ser-a-la-muerte, y en que ella se presenta como la posibilidad última en función de la cual proyectamos toda otra posibilidad existencial, posibilidad que a su vez es de la imposibilidad, porque es cancelación de todas las posibilidades (Syt, II Sección, Par. 46).

Por otra parte, con Fink, entre los fenómenos existenciales fundamentales – Eros, trabajo, dominio, juego y muerte – el último lo presenta él como el más cercano a la filosofía, porque nos lanza de lleno, como ningún otro, a la pregunta por el sentido de la existencia: ¿por qué vivo si he de morir? Y con Fink también, es decidora la cercanía de la nada con la muerte, a tal punto imposible de asimilar que provoca incluso un terror mayor que ver la cabeza de la *Gorgona*, al advertir que bajo su capucha la muerte no tiene rostro, porque no hay nada ahí, y simplemente no lo podemos asimilar ni vivenciar de ninguna forma. El psicólogo Pablo Ferrer, magister en Psicología de la Universidad de Chile, al respecto:

> "Si hay algo abismal, frente a lo cual el conocimiento humano se muestra insuficiente, desde los diversos puntos de partida epistemológicos que se puedan abordar, eso es la muerte.
> La muerte en tanto irrepresentable, en tanto experiencia imposible de codificar dentro de nuestros recursos como sistemas vivos, en tanto más real que la realidad misma, se escapa a cualquier intento de definición (que no sea meramente descriptiva), tanto en sus efectos en la propia persona, como también a propósito de la muerte de los otros.
> De allí que, casi como un arrullo de autosatisfacción cognitiva, sea necesario para el ser humano moderno, configurar las más diversas hipótesis para intentar explicarla, los trasmundos más ideales para intentar suavizarla y las terapéuticas más esquemáticas para intentar manejarla. No obstante, nada de ello sirve por completo, para todos los casos; para todos los sujetos. Por más que dicho ejercicio intenta aclarar, más bien oscurece".[126]

126 Ferrer, Pablo, "Sobre una muerte que no se da en las máquinas: reflexiones

Conviene relevar el *memento mori* de Freud, expresado principalmente en *Duelo y melancolía*. Por de pronto, de cara a la muerte de algún cercano a nosotros, realizamos el duelo, y en ello es clave el *sustituto* que encontramos, que puede ser no solamente otra persona, sino el arte, la literatura, la ficción, y por supuesto también la política, el trabajo, aparte naturalmente de la religión. Con ello varía el objeto libidinal del deseo:

> "Poseemos un cierto grado de capacidad de amor, llamada libido, que en los comienzos del desarrollo se había dirigido sobre el yo propio. Más tarde, pero en verdad desde muy temprano, se extraña del yo y se vuelve a los objetos, que de tal suerte incorporamos, por así decir, a nuestro yo. Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda de nuevo libre. Puede tomar otros objetos como sustitutos o volver temporariamente al yo".[127]

Pues bien, si el ser humano agonal, que ha dominado hasta aquí, tiene no sólo que retirarse, sino incluso morir, para abrir el espacio nuevo donde ahora se desplegaría un *homo ludens* que vuelca su libido a jugar a ser-otro, habrán de ser ahora sustitutos precisamente los otros seres humanos, pero también minerales, plantas y animales. Mas, esta metamorfosis es tal punto, extrema, que asistimos parejamente a una autofagocitación agonal:

> "Cuando acaba de renunciar (El yo) a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible tanto o más apreciables" (ib., p. 311).

3

Ante todo, Freud es particularmente relevante por supuesto por el descubrimiento del inconsciente, que patentemente tiene, en todo caso, anticipos en el espíritu dionisiaco nietzscheano. Ahora bien, como hemos

---

sobre el duelo en la actualidad".

127 Freud, *Duelo y melancolía,* Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000, p. 310.

dicho, la metamorfosis humana que permitiría el advenimiento del ser humano consciente futuro supone al mismo tiempo una transformación radical de nuestra conciencia como apertura y orientación, pero también autoconciencia, hacer el ejercicio de estar conscientes de que estamos conscientes – y digamos además ahora, que se trataría también de un estar plenamente conscientes, en la medida que se pueda, de nuestro inconsciente, de sus pulsiones, instintos erótico y tanático, como de sus mecanismos de represión, transferencia y sublimación. Precisamente sucede que en general, en razón de que esto no se da – una toma de conciencia de las fuerzas del inconsciente, y sobre todo teniendo en cuenta la manifestación del inconsciente colectivo de Alfred Adler, Freud sabe muy bien que su descubrimiento trae inevitablemente consigo una liberación del inconsciente, y que, al no haber control ni vigilancia de nuestro *yo consciente*, esto habrá de acarrear horrores en el decurso del siglo XX. ¿No es acaso sorprendente, porque parece como propio del destino del siglo XX, que justo en 1900 salga a la luz *La interpretación de los sueños*? En verdad el libro había sido publicado un año antes, pero un astuto editor le hizo poner como fecha 1900, ya que había reparado en su relevancia. Pero, a su vez sorprende que este libro tenga además como epígrafe aquella sentencia tomada de la *Eneida* de Virgilio, y que repito a continuación, traducida naturalmente al castellano, ya que el original está en latín:

"Si no puedo doblegar a los dioses del cielo,
conmoveré a los poderes del infierno".

Sentencia por cierto premonitoria por cuanto el siglo XX se habrá de caracterizar en buena medida por el estallido de las fuerzas ocultas del inconsciente. Se conmoverán en él "los poderes del infierno" no sólo porque saldrá a la luz lo oculto del "id" o el "ello" en los divanes de los psicoanalistas, como también en el arte, especialmente a través del surrealismo, por ejemplo, del joven Salvador Dalí, de nuestro compatriota Roberto Matta o de Alfred Hitchcock (para mencionar sólo algunos ejemplos del arte), sino también por las fuerzas del inconsciente colectivo que se desatarán en guerras mundiales y tremendos movimientos de masas.

En *El mundo del ayer* Stefan Zweig recuerda una visita que le hizo en 1939 a Freud, precisamente acompañado de Salvador Dalí, en los últimos días de su vida:

> "En aquellas horas había hablado frecuentemente con Freud sobre la crueldad del mundo hitleriano y de la guerra. Como

hombre humanitario él estaba profundamente conmovido, pero de ninguna manera sorprendido acerca de esta terrible irrupción de la bestialidad. Siempre se le criticó, decía él, ser un pesimista, porque había negado la supremacía de la cultura sobre los instintos; y ahora véase – lo que, en todo caso, no lo enorgullecía – que lo bárbaro, que el elemental instinto de destrucción es inextinguible del alma humana, habiéndose corroborado esto del modo más horroroso".[128]

128 Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern*, www.literaturdownload.at, p. 213, trad. mía. /Ed.cast.; *El mundo del ayer*, Barcelona: El acantilado, 2012, Cap. "La agonía de la paz" (cap. final).

A modo de Introducción al Proyecto Antroposófico:

Rudolf Steiner, filósofo y místico austríaco, le ha hecho un invaluable aporte al mundo con la fundación de la antroposofía y su despliegue en las Escuelas Waldorf. Es patente que el proyecto antroposófico ha llegado a ser de alcance mundial, y más que eso, está arraigado en gran parte del globo terráqueo, habiendo año tras año significativos avances, y muy especialmente en nuestro país.

Éste es un proyecto que podríamos describir como de corte platónico, por estar principalmente centrado en la educación – teniendo en cuenta que, de acuerdo con *República* y *Leyes*, la clave política fundamental para lograr una nueva sociedad es la *paideia*, 'educación' o 'formación'. Si lo originario es el mundo de ideas, debemos encontrar en ellas los parámetros para orientarnos en este mundo.

Ello ostenta un revelador giro, que permite rescatar cierta genuinidad del agon, por cuanto, con el proyecto antroposófico está en juego la gran perspectiva, el paisaje, el telón de fondo, la idea que se persigue hacer realidad. Aquello que enseña el profesor de una escuela antroposófica, y que corresponde a su diario quehacer, está claramente inscrito en la idea que pergeña con tesón. Esto significa que el mentado profesor, pero también el psicopedagogo o médico antropósofo, no se limita al medio de que dispone, sea éste libro, pieza musical, u otro, sino que cada momento de su hacer está inscrito y justificado en la gran perspectiva.

Pero también encontramos aquí el impulso aristotélico, en razón de que el conocimiento comienza por la sustancia primera; así el empeño de la Escuela Waldorf es dar las herramientas para el desarrollo de las habilidades de observación y, con el desarrollo del pensamiento, abrirse paso hacia lo esencial y universal.

A propósito de la expresión 'místico', como referida a Steiner, aclaremos desde ya que saca a luz uno de los rasgos de su pensamiento y personalidad: estamos aquí ante un ser humano del crear, del gestar, del transformar y del hacer grandes cosas, dejándose orientar en ello por lo que es de orden arquetípico e ideal. Dentro de la modernidad, cabría decir, que él se inscribe en la corriente filosófica que iniciara Theophrastus Phi-

llippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, conocido como Paracelso, del siglo XVI.

El proyecto antroposófico incluye también "medicina antroposófica", con la que muchísimos médicos tradicionales completan su formación y luego la aplican. Pero no sólo se forman médicos, sino también terapeutas, que realizan diversos tratamientos tanto físicos como anímicos. Se agrega a ello farmacias antroposóficas.

Respecto de las terapias, hay un amplio espectro: terapia artística, del lenguaje, músicoterapia, cantoterapia, masaje rítmico, euritmia. Gimnasia Bothmer, pedagogía curativa aplicada a personas discapacitadas, y añádase también la psicopedagogía antroposófica.

Mas, aparte de educación y medicina, hay también agronomía bío-dinámica, veterinaria, arquitectura antroposófica y, por último, en el terreno económico, una "banca ética" que ya es de considerables proporciones. Y nótese que es banca "ética", queriendo esto decir que es un organismo que financia proyectos "que aportan valor a la humanidad y que son respetuosos con los derechos humanos y el medio ambiente",[129] en palabras del catalán Joan Mellet, impulsor de esta banca y que preside la Fundación "Dinero y conciencia". En la entrevista citada de "País Circular" del Diario "El País" del 5 de Octubre de 2022, continúa diciendo Mellet:

> "Por primera vez en siglos de economía moderna se puso a los seres humanos y a la Tierra por delante de las utilidades o de los beneficios económicos",

y luego:

> "Estamos haciendo negocios y estamos demostrando que se puede hacer negocios de una forma respetuosa con la Tierra y con las personas".

Con la antroposofía Steiner presenta una concepción integral del ser humano, atendiendo al complejo bio-psico-espiritual que somos. Ella se expresa en la pedagogía en diversas etapas o "septenios" a recorrer, considerando que cada siete años hay transformaciones humanas profundas, que incluyen por cierto el desarrollo de los sentidos, los así llamados ór-

129 https://www.paiscircular.cl/industria/joan-mele-impulsor-de-la-banca-etica-pongamos-la-conciencia-en-el-uso-del-dinero-y-en-la-economia/

ganos de los sentidos que, de acuerdo con Steiner, corresponden a 12 y que se ajustan a 3 tétradas de los respectivos 3 primeros septenios, que son hacia los que más hay que dirigir la atención y las tareas a realizar en el proceso educativo.

Relativamente a esto, nuevamente el texto fundamental es el ya citado *El estudio del hombre* como base de la pedagogía, y también *El mundo de los sentidos y el mundo del espíritu*.

¿Y cuáles serían los principales puntos a destacar del pensamiento antroposófico, sobre todo lo que concierne a la constitución del Yo humano y que da origen a todas las disciplinas que surgen desde este impulso?:

Excurso:

Proyecto Antroposófico

(¿el hilo de Ariadna en el actual laberinto?)

Militza Farga

Proyecto Antroposófico

(¿el hilo de Ariadna en el actual laberinto?)

I. ALCANCES SOBRE LA CONFORMACIÓN ORGÁNICA DESDE LA MIRADA DE RUDOLF STEINER:

El Arché de los griegos y la Tría Principia.

Siguiendo el pensamiento de Aristóteles y Empédocles sobre el Arché, y tomando en cuenta la Tría Principia desarrollada en Paracelso (que alude los principios salinos, mercurial y sulfúrico), Steiner se dirige a describir cómo desde los arquetipos, el Yo humano, comprendido como la chispa del espíritu, actúa en la sustancia, conformando un cuerpo para habitar en la tierra; así forma una organización físico-biológica tal que, a su vez, permite el desarrollo y el desenvolvimiento de la vida interior de cada individuo.

Paracelso es considerado el primer filósofo médico renacentista que puede mirar la vida orgánica desde las ideas de los griegos: Los cuatro elementos actuando continuamente entre ellos dieron origen a la "Tria Principia"; así sucedió que el fuego comenzó a actuar sobre el aire y produjo el azufre; el aire actuó sobre el agua y produjo mercurio; el agua en su actuación sobre la tierra produjo sal; y la tierra a su vez se convirtió en la matriz desde donde todo procede y hacia donde todo regresa.

La mención arquetípica no se refiere de ninguna manera a las sustancias químicas que conocemos, sino a cualidades que, como ideas, operan y están presentes en toda materia y que subyacen en todas las sustancias. La naturaleza reúne estos cuatro arquetipos y estos tres principios de modo tal que, conformando los distintos reinos, crea en lo humano un cuarto reino.

En la vida orgánica el principio salino actúa de manera polar al principio sulfúrico; las fuerzas antagónicas que actúan en la conformación y en la función de los órganos pueden sostenerse en equilibrio, solo gracias una tercera fuerza, la del Mercurio, que actúa como centro.

El principio de polaridades se encuentra entre las Fuerzas de Simpatía y las Fuerzas de Antipatía". Los Estoicos denominaron "Simpatía

Universal" al principio que opera en la magna fusión del cosmos, ya que por afinidad se producen todos los encuentros y conversan todas las semejanzas; todas las uniones son gracias a estas fuerzas.

En el reino vegetal encontramos las fuerzas polares de simpatía y antipatía, actuando desde los cuatro elementos y los tres principios; las de antipatía hacia abajo, hacia la tierra, y las de simpatía hacia arriba, hacia el cielo. En la parte más alta de la planta actúan las fuerzas de simpatía, haciendo posible, gracias al calor, el proceso del azufre; donde la flor se une a la luz y a la irradiación solar, se produce la fusión con el cosmos; al abrirse la planta, se expande hacia los poderes estelares, posibilitando las fuerzas transformadoras que, sutilizando al máximo la sustancia, hacen nacer olores, azúcares y aceites, todo lo cual se integra a la formación del fruto y la semilla.

Las fuerzas de Antipatía, por el contrario, actuando a través del frío, permiten que se realice el proceso salino formando todas las cristalizaciones; este principio actúa en lo estructurante que hace posible todas las separaciones; la raíz al sumergirse en la oscuridad de la tierra, en un gesto contractivo, recoge para si los nutrientes; en este proceso se forma en la raíz lo más sólido y seco de la planta.

El centro de la planta se constituye gracias a los otros dos elementos, el agua y el aire. La relación entre los opuestos constituye un centro, y puede producirse solo gracias a las fuerzas mercuriales. Esta conversación está escenificada en la mitología griega con el dios de los pies alados; Mercurio, sosteniendo en su mano el caduceo, nos muestra como dos serpientes se entrelazan subiendo y bajando por un eje vertical. La savia, a través del tallo y las hojas, se enrosca en ritmos y espirales en la planta. Así es el encuentro del cielo con la tierra.

En el ser humano, por su parte, las fuerzas de Antipatía actuando a través del frío y del proceso salino, inciden en lo nervioso-sensorio, y operan desde los procesos catabólicos que tienen su asiento en la cabeza humana.

Por el contrario, las Fuerzas de Simpatía pueden desplegarse en el ser humano gracias a las fuerzas del Azufre que, actuando a través del calor del sistema metabólico, permiten los procesos anabólicos que, a su vez, tienen su asiento principal en el abdomen.

En medio de estos dos contrarios, donde se efectúan las mayores tensiones, nuevamente es un tercer principio el que permite la relación entre la cabeza y el abdomen. Como fuerza vincular, la acción del Mercurio es la que permite al sistema rítmico hacerse presente como mediador entre

lo metabólico motor y lo neurosensorio. En el tórax, a través del corazón y del pulmón (así como en el mito, el dios alado lleva los mensajes de los dioses a los humanos) así también el proceso mercurial en la planta, permitiendo de este modo la relación entre las más lejanas existencias; gracias a este proceso puede a su vez llevarse a cabo la conversación entre los extremos en el organismo humano.

El pulmón vinculado al elemento aéreo, través de la inhalación y exhalación se expande y se contrae en un movimiento que oscila entre dos mundos, el de afuera y el de adentro; y también el corazón se agita, en un palpitar entre dos polos; el Yo gracias al hierro de la sangre y al elemento agua, actúa entre lo neurosensorio y lo metabólico. Las fuerzas mercuriales permiten la constitución de este centro, que en el organismo sostiene la armonía perfecta de cada instante; este ritmo en equilibrio es el que posibilita la vida interior humana, y a su vez es también en el centro de esa vida interior, donde el Yo de cada individuo vive y reina, pudiendo desenvolverse como ser único y autodeterminado; el Yo como centro habita en una quietud dinámica siempre presente.

Ni el reino vegetal ni el animal completan en sí mismos toda la estructura orgánica que les permita ser independientes de la naturaleza; solo en el ser humano se realiza una estructura de tensiones tal, que permite la conformación de un espacio interior autónomo. En la planta las fuerzas están invertidas en comparación con el ser humano: lo frío abajo y el calor arriba, nos muestra cómo ella es una continuidad entre la tierra y el cielo; y nuevamente recurriendo al símil, el matrimonio entre Urano y Gea se consuma a través del mundo vegetal.

Por su parte, el animal, como tercer reino, presenta una polaridad incompleta ya que, ni siquiera los superiores, y a pesar de la similitud orgánica con el ser humano, no llegan a desarrollar extremos polares, y por eso, tampoco pueden conformar la complejidad del centro.

Sólo el ser humano se independiza del mundo circundante; al internalizar todos los poderes puede auto-regularse, haciendo de sí mismo una unidad; en este organismo, al que nos acercamos a pensarlo como microcosmos, puede el alma hacerse independiente gracias a que el yo se constituye como centro.

El Yo vive en el alma y el alma vive en el cuerpo. Gracias a las facultades del alma, desde el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, el Yo despunta su propio modo de estar y manifestarse en la vida interior y también en el mundo; a través de ellas puede actuar creativamente y resolver su circunstancia como ser único y autodeterminado. El Yo se descubre y se autocapta, ya que sólo un yo puede denominarse como yo y reconocer-

se a sí mismo como espíritu.

Únicamente en la serenidad de la vida anímica, como en el punto de quietud de la circunferencia, el Yo ha logrado el equilibrio del alma; el silencio permite superar el vaivén de la vida interior haciendo posible la observación y la objetividad, condición necesaria para la superación del egoísmo; en la meditación, cuando se observa un pensamiento, el Yo vive en su propio hogar, en el espíritu.

La visión evolutiva, comprendida desde la Antroposofía, muestra cómo, en el paso de los siglos, los arquetipos y los principios, actuando en lo físico-biológico, han ido transformando la constitución orgánica del ser humano, y con ello conformando también distintas estructuras anímicas. Cada época cultural ha despertado un estado propio de conciencia y ha transformado su experiencia de mundo al paso de los milenios y en su camino hacia la individuación.

Por su parte, en nuestro propio desarrollo como seres únicos, transitamos, durante los 3 primeros septenios de la vida, el mismo camino de aprendizaje recorrido a través de la historia. En la pedagogía Waldorf, siguiendo el paso del tiempo, se desarrollan las capacidades gracias a las experiencias de las diferentes culturas. Es recién a los 21 años aproximadamente cuando cada ser humano dispone de las condiciones para el desenvolvimiento de su propia autonomía.

II. ACERCA DE LA PEDAGOGÍA WALDORF

La Pedagogía Waldorf pone la atención en dos Binomios, a saber: lo Físico-Biológico y lo Anímico-Espiritual. Las actividades escolares se dirigen a éstos binomios desarrollándolos y también armonizando el encuentro entre ellos, puesto que su relación determina el proceso saludable de la enseñanza; así por un lado, tenemos el desarrollo de 12 sentidos físicos y, por el otro lado, las tres facultades anímicas.

La educación escolar abarca casi a cabalidad los 3 primeros septenios del ser humano. Steiner pone gran énfasis en el desarrollo de los 12 sentidos físicos, los cuales se desenvuelven en 3 tétradas durante los años escolares. Los sentidos, actuando desde lo físico-biológico despiertan la sensibilidad para percibir el mundo, razón por la cual hacen de puente hacia lo anímico-espiritual.

Por su parte, desde lo anímico-espiritual, se deben desarrollar las 3 facultades del alma en concordancia con lo físico-biológico; así, la Voluntad, el Sentimiento y el Pensamiento se irán desenvolviendo de distinto

modo en cada septenio, respetando lo propio de cada edad: en los primeros 7 años la fuerza de la voluntad; entre los 7 y 14 la vida del sentimiento; entre los 14 y 21 la luz del pensar.

PRIMER SEPTENIO EL DESARROLLO DEL ALMA

La Facultad de la Voluntad

Tomando en cuenta los principios polares que conforman la estructura humana, R. Steiner describe el alcance que tienen las Fuerzas de Simpatía en el primer septenio: Durante estos años el Yo obrando desde los arquetipos y a través del calor, actúa con una bullente actividad metabólica en lo neurosensorio. Lo neurosensorio a su vez conduce y delimita a lo metabólico como en ningún otro período de la vida; al actuar mancomunadamente los polos metabólico y el neurosensorio generan entre ellos un calor delimitador. En el primer septenio el niño es formado por su sistema metabólico según y de acuerdo a las percepciones sensorias/anímicas que tiene de su entorno; se dirige de este modo hacia la conformación de un organismo que por primera vez será propio, y que en lo posible dejará atrás las influencias de la herencia.

En el primer septenio, Las Fuerzas de Simpatía, mantienen al niño sumergido en una experiencia unitaria entre cuerpo, alma y espíritu; será lentamente, a través del desarrollo orgánico y gracias al despliegue del movimiento apoyado en lo metabólico motor, que irá desarrollando la voluntad, cual es la primera fuerza del alma; el querer esto o aquello, o no quererlo, es la primera manifestación de su propio ser; así el niño pequeño primero quiere, luego siente y finalmente se da cuenta de manera ensoñada.

Así como el calor es lo fundamental para los procesos del metabolismo, también en el desarrollo de la vida interior es un principio preponderante; en lo anímico, el calor, deviene en la experiencia de cobijo, y desarrolla el sentimiento de seguridad cual es el sustrato necesario para el desenvolvimiento del yo en el mundo; las Fuerzas de Simpatía, actuando desde el calor, crean una disposición de apertura y entrega, y le permiten al niño desplegar su voluntad en la certeza de que “El Mundo es Bueno”; desde esta vivencia surge el querer vincularse con todo, haciendo nacer la fuerza para la vida y la confianza que expresa en la alegría por la unión en el espíritu.

Durante estos primeros años del desarrollo, los procesos anabólicos, permean y vivifican intensamente la vida perceptiva; los órganos de

percepción, no completamente individuados, se atizan unos a otros produciendo sensaciones que recorren vivamente todo el organismo y despiertan a su vez, en lo anímico, las fuerzas de la fantasía.

La voluntad y la fantasía, perfundiendo la vida interior en los primeros años, hablan en conjunto, y manifiestan su poder a través del propio e incansable movimiento corporal. El niño, a través de su actuar, recrea el comportamiento de los seres y los gestos de las cosas que percibe; al imitar a los otros seres humanos se yergue, camina, siente, habla y piensa; así a través del movimiento se une a lo que percibe; es imaginando, imitando y transformándose en los otros seres como él conoce, integra y hace suyo el comportamiento del mundo. En la Escuela Waldorf el cuento de hadas pasa a ser una experiencia principal, ya que el vivenciar los personajes nutre el alma del niño con imágenes que surgen de una fuente de sabiduría universal.

En el juego, el niño está en la seriedad de la vida, ya que el jugar es lo más originario de su actuar; el movimiento del niño es por puro amor a la acción, es el acto sin otra finalidad más que vivenciarse a sí mismo ya que, en el jugar por jugar, él está en el más puro obrar de la voluntad sostenida en sí misma, en el espíritu. La unión en que se encuentra el niño con todo lo creado, y que lo hace sentirse como parte del mundo, es experimentada como vivencia en el espíritu especialmente en los tres primeros años de vida.

La envoltura de calor y cobijo anímico, necesarios para el desarrollo de los primeros años de vida, se entrega en el Kindergarten y en los Maternales Waldorf, por medio de ritmos y hábitos que actúan en consonancia con la naturaleza del niño y del cosmos. Según la edad, a través de la percepción y la fantasía se vive la espiritualidad de las estaciones, se escenifica la vida de los reinos de la naturaleza, y se despierta la alegría por el trabajo humano; todos ellos encienden impulsos de la voluntad a través de juegos y con modelos a imitar.

Los Sentidos Básicos o Corporales en el Primer Septenio

Los cuatro "sentidos básicos o corporales" que se desarrollan durante los 7 primeros años de vida son el sentido del tacto, el orgánico (usualmente llamado cenestésico), el kinestésico, y del equilibrio. Estos sentidos son la base de la constitución orgánica y permiten que el niño viva en una unión entre cuerpo, alma y espíritu.

1. El tacto es el primero de los sentidos, ya que vincula al Yo con lo

físico de su cuerpo y del mundo, despertando impresiones que recorren todo el organismo. Desde los primeros movimientos de cabeza, tronco, manos y pies, el bebé comienza a descubrir su propio cuerpo junto con tactar todo aquello que lo rodea. Así nacen las primeras sensaciones que hablan de lo cualitativo y diferenciado que es el mundo, reconociendo cada cosa por separado, y así también nacerá más tarde en el niño la posibilidad de reconocer diferencias anímicas entre los seres que lo rodean. La diversidad del mundo se presenta por la experiencia del límite que separa las cosas y los seres entre sí, permitiendo distinguir la naturaleza propia de cada cual.

El tacto es particularmente relevante en la relación con lo ente en general, puesto que es lo primero que nos pone en con-tacto con ello. Y como el mencionado contacto puede ser fuerte (el golpe) o suave, al modo de la caricia, se trata de despertar la sensibilidad en la perspectiva de esta última, vinculada con la finura, la sutileza y en relación con la naturaleza.

Ya el solo título de la obra *El mundo de los sentidos y el mundo del espíritu* nos habla de la trabazón que ve Steiner entre lo cósmico, el mundo humano, la espiritualidad y lo divino. Así como decíamos que el niño a través del tacto entra en con-tacto con las cosas, se da en él a la vez la vivencia de un contacto con lo cualitativo y la espiritualidad que hay en su derredor.

Con todo, no se trata de que esta vivencia espiritual esté simplemente en el niño al modo de lo dado, sino que al mismo tiempo hay que despertarla. Pero, lo que verdaderamente sorprende es que ese despertar es tan sólo a la manera de un leve incentivo o aliciente, lo que demuestra que lo distingue una propensión natural y espontánea que, en definitiva, va en pos del reconocimiento de lo espiritual, sacro y divino que hay en todo.

2. En forma simultánea actúa el sentido orgánico, una especie de sentido de alarma que tiene por misión informar cualquier desajuste orgánico a través del malestar o del dolor físico; sin este sentido no sabríamos acerca del estado de nuestro organismo en cada instante. El bienestar en el cuerpo constituye la base para la alegría y la seguridad anímica. Como lo que se percibe se hace cuerpo y alma al mismo tiempo, se tiene el poder de sanar o enfermar, tanto en lo físico como en lo anímico, según sea la cualidad de la experiencia. El calor, los ritmos, la alimentación, el acompañamiento en las enfermedades infantiles y el cuidado de la fiebre son fundamentales para la formación de un organismo sano.

3. El despliegue del movimiento es lo más visible y característico de un niño; el desarrollo de estos sentidos inferiores necesita de los procesos calóricos de la actividad del sistema metabólico motor. Este tercer sentido, el kinestésico, permite captar el propio movimiento corporal, despierta

un sentimiento de libertad y por tanto otorga la posibilidad de desplegar la voluntad y establecer vínculos con acciones a emprender. Tanto las dificultades físicas, como las anímicas pueden ser tratadas con gran eficacia desde este sentido.

4. Sin embargo, nada de todo esto podría suceder si el sentido del equilibrio no tuviera un rol fundamental en la organización humana. Steiner dice que, de manera constante y permanente, en tanto estemos despiertos, nuestro Yo se sitúa en el centro entre polaridades. En el espacio, el Yo busca el equilibrio entre arriba-abajo, adelante-atrás, izquierda-derecha; en lo orgánico, de acuerdo a cada edad de desarrollo, el Yo encontrará distintos equilibrios entre el frío del sistema neurosensorio y el calor del sistema metabólico. Pero, sobre todo, este sentido permite la experiencia del sí mismo; no solo a través de lo físico, sino que también el Yo se reconoce siempre en la quietud del centro. Más tarde, en la vida del adulto, el Yo debe encontrar su centro entre las tres facultades del alma, a saber: el pensar, el sentir y la voluntad.

Aristóteles descuella por ser el pensador del equilibrio por excelencia. Claramente se advierte en su pensamiento el alcance cosmológico y humano del equilibrio. En el orden humano, tanto en el ámbito de lo ético (doctrina del *mesotés*, de la mitad áurea, del justo punto medio en la acción entre excesos y defectos), como de lo estético y de lo político, se apoyan en el equilibrio, el cual enseña el modo de conducirse apropiado y genuino en esos ámbitos.

Con Steiner hay que relevar especialmente que el sentido del equilibrio se presente por de pronto ya en el primer septenio, y precisamente a modo de consumación de esta fase, y que se relaciona notoriamente con la autocaptación del Yo.

Dentro de este marco, conviene tener presente cómo muchos de los juegos de los niños son justamente de equilibrio, y también que desde muy temprana edad el niño en la relación con los otros seres humanos como con todo lo que lo rodea, va logrando una relación de equilibrio, de acuerdo con la cual paulatinamente va captando que es en ese centro, donde él puede estar y desenvolverse.

En ello observamos al mismo tiempo cómo se expresa aquí una integridad psico-física, intelectual y espiritual, ya que el equilibrio no sólo se manifiesta, sino que determina y pone en su justa dimensión diversas actitudes y conductas humanas. La mencionada integridad se presenta también en todos los siguientes septenios, que atraviesan el vivir hasta el morir final.

SEGUNDO SEPTENIO EL DESARROLLO DEL ALMA

La Facultad del Sentimiento

En este septenio las fuerzas de antipatía participan, a través del frío y desde lo neurosensorio, en el proceso de individuación anímica. La constitución unitaria del primer septenio va quedando atrás y comienza el tránsito hacia la constitución de la propia subjetividad humana; la separación con el mundo irá manifestándose en el alma durante este tiempo en forma gradual y comenzará su desarrollo apoyado en la sintiente certeza de que "El Mundo es Bello".

Habiéndose producido en el anterior septenio la "integración sensorial", es decir la madurez de ciertos procesos orgánicos, comienza ahora una nueva etapa en la relación cuerpo-alma-espíritu. Hacia el final del desarrollo de la vida torácica se logrará un ritmo definitivo entre corazón y pulmón, y en lo anímico a su vez, tomarán preponderancia los sentidos medios; el olfato, el gusto, la vista y el sentido térmico participarán de modo preponderante en el despertar de los sentimientos. Toda la enseñanza de la educación escolar básica apuntará a desarrollar las fuerzas del pensar, y fortalecer la voluntad, siempre apelando a las vivencias del propio sentir.

Corresponde añadir a lo anterior que alrededor de los siete años, ciertas fuerzas formativas que actuaban en la formación de órganos corpóreos y que ahora han sido liberadas de ese obrar, se dirigen hacia el alma y permiten el comienzo de la vida representativa que se desenvolverá ligada al sentimiento; en esta etapa el pensamiento se forma en imágenes y cobra alas que encienden múltiples sensaciones que se encaminan, coloreando todos los confines del alma; la vida torácica vibra como un instrumento musical desde donde surge la voluntad para vivir y manifestarse en el mundo.

Las fuerzas de simpatía y antipatía se hacen presentes en el corazón y el pulmón; entre el frío y el calor, y en la dualidad de los sentimientos, oscila la vida interior; según sean las impresiones, como entre lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, lo alegre y lo triste, y en la aparición de todas las gamas y matices surgidos de la emotividad, se escucha el lenguaje del mundo resonando de mil modos distintos en el interior de cada quién; así vive el Yo en el alma sintiendo, imaginando y comprendiendo los significados a través del arte, que se despliega en todo el quehacer pedagógico. El desarrollo de la música, la plástica, el movimiento, el modelado, el lenguaje

y así mismo el estudio de todas las asignaturas cobran vida e interés, al llevarse a cabo de manera artística.

La enseñanza básica responde a este nuevo modo de estar y manifestarse del Yo en el alma; las materias escolares son el vehículo para experimentar el sentido de todas las cosas y despertar la sensibilidad, el pensamiento, y la buena voluntad para lograr los propósitos y resolver los desafíos de la vida. Los temas se imparten en forma de ciclos, que duran varias semanas, donde se tratan siempre de manera renovada, y de modo que los contenidos se vivencien en la mayor profundidad posible.

Cada día, en un ambiente de silencio y recogimiento, los niños escuchan un relato que, procurando maravillar, vaya formando un eje central en la enseñanza y acompañando la vida del alma correspondiente a cada edad de desarrollo; los Cuentos y los Mitos encienden emociones mágicas en los primeros cursos; las leyendas, la historia y la biografía humana apelan a una comprensión sintiente acerca de la vida de los pueblos y del ser humano individual; todos ellos escenifican la epopeya humana, recorriendo el tránsito desde la unidad con el cosmos, hacia la dualidad que culmina con la constitución del individuo en la modernidad y que como separación Yo-mundo corresponde con el fin de la educación básica.

Al final de este ciclo las observaciones en botánica, los experimentos de física, química, acústica, mecánica, óptica y otros, enseñan a separar la actividad descriptiva del lenguaje versus la interpretativa, todo lo cual, como búsqueda de la objetividad, sienta las bases que preparan el desarrollo del tercer septenio en el desarrollo de la ciencia y la constitución del juicio.

Así como en el primer septenio los sentidos básicos despertaron los vínculos con el propio cuerpo, ahora, en el segundo septenio, los "sentidos medios" envuelven al alma sintiente con la naturaleza toda.

Los Sentidos Medios en el Segundo Septenio

1. El sentido del olfato nos habla sobre la interioridad de algo que se presenta como una experiencia moral y que nos lleva a calificar aquello que olemos de manera dual; el que algo huela bien o mal es un juicio moral que extendemos a otras situaciones de la vida; por otro lado, cuando somos adultos, el olor puede remontarnos a una experiencia antigua, profunda y olvidada de la niñez. Recordemos "Por el camino de Swann" de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, y como el olor del pastel de magdalena evoca un mundo completo y que sale a luz en alrededor de 3000 páginas

de la señalada obra. Destaquemos también la frase en Hamlet de Shakespeare: "Algo huele a podrido en el Reino de Dinamarca".

Cabe decir que la señalada proyección moral del olfato se debe a que está íntimamente asociado con la intuición, y es por esta razón que ello a su vez decanta en expresiones relativas a un intelectual o un político, cuando se dice que tiene "buen olfato".

2. El sentido del gusto tiene una gran diferenciación en cuanto a su percepción; también vive en polaridades y en sensaciones que pueden ser muy extremas como: dulce-salado, amargo-ácido. Llevamos la sensación del gusto también hacia otros lugares de lo anímico, hacia la vida estética, por ejemplo, cuando aplicamos el criterio del gusto a algo que aparece ante nosotros; cuando decimos que este cuento nos gusta o esta canción no nos gusta.

Ciertamente hay algo de orden bucal, relativo al gusto, que similar al tacto, permite entrar en con-tacto con algo otro. En el caso del comer, de la ingesta de alimentos, se da verdaderamente la posibilidad de captar un sinfín de matices de la bebida o comida que sea el caso. Es visible que aquí opera una aguda selección, lo que explica que el sentido del gusto, como lo planteara particularmente Kant en la *Crítica del juicio,* se eleve al nivel de lo estético, y tenga que ver ahora con la apreciación de la obra de arte.

Pero, antes que eso, es relevante también que el gusto lo apliquemos a prácticamente todo lo que nos rodea: si nos gustó bañarnos en el mar, si el paisaje tal, si tal persona que recién hemos conocido, si las palabras que pronunció alguien, y demás, nos gustó.

3. Respecto del sentido de la vista estamos más cercanos a comprender cuánto nos conmueve interiormente la pugna entre luz y oscuridad; también en términos de una variada gama de colores y fuerzas que permiten transitar, como en el puente de la mitología nórdica, desde los abismos de la muerte hacia la luz de la eternidad. Una gama de colores cálidos produce sensaciones de expansión y simpatía, los fríos de contracción y antipatía. Por la vitalidad de los sentidos que se desarrollan en esta etapa de la vida, los colores se perciben con mayor intensidad y brillo, y a través de intensas sensaciones habla el lenguaje del alma del mundo haciendo que el niño se sienta fuertemente unido al ambiente que lo rodea. El sentido de la vista junto con el sentido del movimiento permite a nuestros ojos recorrer los contornos de las formas para reconocer los objetos que miramos.

4. El sentido térmico tiene una especial relación con el Yo, puesto que vive en el calor de la sangre y habita en el calor anímico; por otra parte, la fluctuación entre el frío y el calor subyace a todas las experiencias, per-

mitiendo la movilidad del Yo entre los ritmos expansivo y contractivo del corazón y del pulmón. La estética y la calidez del ambiente, tanto como los vínculos entre maestros y alumnos, constituyen las vivencias fundamentales para el desenvolvimiento de la clase. Las experiencias de cobijo y armonía, desde donde se fundamenta todo el quehacer pedagógico, apelan al sentido térmico y permiten la vivencia del Yo de cada alumno en la clase.

Toda la enseñanza es entregada a través de la movilidad entre los contrarios, toda disciplina a través del arte; durante la básica el sentimiento artístico se dirige vibrando entre los opuestos, hacia todas las direcciones del conocimiento; desde la experiencia y gracias a la movilidad del alma, las musas despiertan los talentos; todas las virtudes florecen desde la creatividad de cada cual.

También durante estos años los procesos de integración sensorial, que en el septenio anterior pudieron haber quedado sin resolverse, tienen su oportunidad de madurar gracias al desarrollo de habilidades artísticas; el Yo, actuando desde el calor, permea tanto la organización corpórea como anímica. Las vivencias opuestas, que se tienen desde la experiencia artística, permiten al Yo de cada niño encontrar su propio centro, su propio lugar en relación con la materia que se imparte, despertando el entusiasmo por expresar su ser propio a través de la creatividad.

Sin duda, en el sentido térmico y su desarrollo ulterior encontramos incluso una clave relativa al origen de la arquitectura como cobijo, centrada por de pronto en la casa, el hogar, desde sus formas más básicas hasta las más sofisticadas.

TERCER SEPTENIO EL DESARROLLO DEL ALMA

La Facultad del Pensamiento

Ha llegado el momento de la razón en todo su esplendor, de asumir el *cogito*, el "yo pienso", y bajo el supuesto de que éste es un pensar autónomo. Estamos ahora en la víspera de la madurez, que Steiner llama "madurez para la Tierra". Con el desarrollo de los órganos de reproducción y el madurar de lo metabólico se escenifica un nuevo modo de pensar, el cual no se apoya más en el tórax, sino que comienza a sustentarse en la cabeza, en lo neuro-sensorio.

Es el comienzo del camino hacia la abstracción, partiendo del desarrollo de la razón a través de la disciplina de constante observación fenoménica, que Steiner ha valorado especialmente en Goethe. Tengamos

en cuenta que el fundador de la antroposofía tuvo a su cargo la edición de los tomos científicos de la inmensa obra de Goethe, los tomos 6 a 10, y que prácticamente fue el primero en descubrir que el poeta alemán no era relevante únicamente como tal, sino además por su contribución al conocimiento y al desarrollo de las ciencias naturales.

La búsqueda de la verdad es ahora el impulso que conduce al joven a encontrar su propio sentido, junto con construir autonómicamente una nueva relación entre Yo y mundo.

El frío de la razón, que comienza a asomarse desde la modernidad, debe ser desarrollado y acompañado de un fuerte impulso social, en lo cual hay que atender que se corre el peligro del desánimo, desinterés, decaimiento anímico – y ello debido a que el mundo ha perdido su cobijo y sus colores. Es el momento también del despertar de ideales, de encontrar una fuerza propia dentro del alma, de darle una dirección al pensar que busca la verdad. Está en juego aquí la objetividad, y de un modo muy próximo al método fenomenológico, sobre todo en atención al paso y la necesidad de la *epojé*, la suspensión del juicio, en aras de permitir que el fenómeno se muestre por sí mismo. Al mismo tiempo, corresponde en este septenio afinar las herramientas pensantes necesarias para comprender y poder resolver situaciones que ayuden a otros seres humanos.

Con los 14 años comienza el desarrollo de los 4 sentidos superiores que Steiner llama cognitivos. Ya se ha cumplido el tiempo del pensar en imágenes que hicieron vibrar la esfera del sentimiento; ahora despunta un nuevo septenio, el del pensar representativo apoyado en forma creciente en el sistema neurosensorio; así con apoyo en el cerebro humano, buscará recorrer los caminos de la razón en pro de la objetividad y el reconocimiento de lo cierto a través de la ciencia.

Mientras, por un lado, las fuerzas pensantes se vuelven abstractas y se produce la separación con el mundo, por el otro, surge desde estos sentidos superiores un fuerte impulso hacia la sociabilidad, el encuentro con otros pares y las relaciones con las demás personas en general.

En razón de este despertar a la vida interior de los otros seres humanos, adquiere relevancia en el proceso educativo entrar en relación con la historia del mundo a través del conocimiento de las épocas culturales, reconociendo que cada una es un momento evolutivo de la conciencia. Además, la apropiación de biografías permite al joven tomar conciencia del proceso de individuación humana.

Los sentidos que principalmente se desarrollan en esta fase son los del oído, de la palabra, de la comprensión del pensamiento y de la percep-

ción de los otros yoes humanos. Si bien están relacionados con los sentidos del primer septenio, ya que entre todos ellos conforman una unidad, se despliegan ahora como capacidades que, como nunca antes, florecen en búsqueda del espíritu, así como la planta busca en el sol la fuente de la vida. Estos sentidos resuenan con la vida interior ajena, permitiendo presentir lo esencial que llega a través de los otros seres humanos; en esta etapa surge la pregunta por el sentido de la vida, por sí mismo, y por el sentido del mundo.

Los Sentidos Cognitivos en el Tercer Septenio

1. Similar al olfato, el oído está íntimamente vinculado con la intuición, por cuanto goza de la capacidad de captación de lo esencial, más allá de lo meramente dado en términos físicos – por ejemplo: del tañer de una campana, una voz, una locución poética, el sonido del mar o de la lluvia.

   Dice mucho que el oído se ubique en el nivel superior, propio del tercer septenio, ya que constituye la clave fundamental de nuestra humanización, de nuestra inserción en la cultura; al escuchar a otro ser humano establecemos un vínculo que nos une, apareciendo su alma ante nosotros; la misma palabra y el mismo clamor puede significar algo distinto, según sea el lugar donde éste habita. En el oír, el Yo se ubica en un equilibrio, entre el sí mismo y en una precisa relación con otro.
2. El sentido de la palabra nos abre hacia el espíritu, permitiéndonos la experiencia del concepto. Aprendemos a comunicarnos y a intuir lo espiritual eterno de cada ente que nombramos. A través de este sentido puramente humano, ligado al sentido del movimiento, que despunta antes de los 3 primeros años de vida, encuentra él la verdadera fuerza para su revelación y desarrollo en el tercer septenio.
3. El tercero de los sentidos es el del pensamiento; el mundo de las ideas aparece como una revelación ante nosotros. Cuando pensamos, nos unimos a las ideas; ellas hablan desde adentro de nosotros mismos revelando su propia realidad. Toda la vitalidad que en el primer septenio estuvo dirigida hacia la formación corpórea, reaparece ahora a través de este sentido superior, participando en la conformación de la idea como organismo pensante.
4. El último de los 12 sentidos es la percepción del Yo ajeno. Así como en el primer septenio el sentido del tacto penetró en lo cualitativo del mundo y percibió fantasiosamente, a través de la imaginación, el ser

y el alma de cada cosa, así también subyace en este sentido del Yo la presencia del espíritu; podemos percibir el espíritu ya no en el mundo, como antes, sino a través de los otros seres humanos y en el desarrollo de la vida social. En estos últimos años escolares, mientras el mundo va acallando sus voces, y a medida en que la soledad se apropia del alma, es como irán despertando los ideales; toda la fuerza interior se pondrá en juego para enfrentar los desafíos, y comenzar el desenvolvimiento de la propia autonomía, en la búsqueda de la verdad y del sentido para la vida.

FIN DEL EXCURSO

A modo de Conclusión

En lo relativo al Proyecto Antroposófico:

En términos de la educación escolar que se lleva a cabo en los 3 septenios en los que nos hemos sumergido durante el "Excurso", hay que hacer notar que, así como en el primer septenio, en el despertar de los cuatro sentidos basales y en relación al tacto, el niño experimentaba un con-tacto espiritual con el mundo, en la cúspide del III septenio, con la irrupción de la sociabilidad y del otro Yo, se abre paso ahora el impulso crístico con la aparición del prójimo.

En lo relativo a este punto, aunque tal vez a través de aproximaciones diferentes, también tiene lugar con Steiner lo que Levinas, y ya en su temprana obra *Totalidad e infinito* proponía, a saber, que el otro me constituye a mí.

Relevemos que en los 3 septenios comparece también Platón, en particular en lo que atañe a su concepción del ser en tanto mundo de ideas que tiene su culminación en las ideas del bien, la belleza y la verdad. La simetría con Steiner que hay aquí se presenta al modo de una afinidad del I septenio con el bien, el II con la belleza y el III con la verdad.

En el I septenio el niño se encuentra lúdicamente sumido en el mundo que es percibido como bueno; se presiente el mundo como espíritu y se comprende como bueno. En el II septenio importa mucho más lo bello, por cuanto ya aquí comienza una separación entre sujeto y objeto, y las cosas en general comienzan a ser vistas con cierta distancia, como bellas o feas, con respecto a lo cual hay que reparar en la acción de los sentidos del olfato, gusto, vista y térmico. La belleza, en términos platónicos, alude a la aparición del bien, justamente en el mundo de las apariencias, y aquí el niño que ya se acerca a la pubertad, especialmente a través de la vista, descubre formas, actitudes, acciones, sentimientos, pensamientos bellos; aparece lo poético y la experiencia artística toma relevancia en la educación de la sensibilidad. A los 14 años aproximadamente los vínculos con la naturaleza y el mundo se habrán acallado y comenzará la siguiente etapa que despuntará en la actividad puramente fría del pensar racional.

En el III septenio, el púber en su transición a ser joven, está notoriamente cuestionándolo todo en aras de una afanosa búsqueda de la verdad. De alguna manera, con la prevalencia de lo cognitivo y su afinidad con la señalada búsqueda, el mundo se ha distanciado y enfriado.

Pero, si en este último septenio tiene plena justificación la abstracción, es que viene a ser al modo de un resultado, en que a nivel del I septenio se ha partido por el mito y el arquetipo.

Viene al caso recordar las demoledoras críticas a la (en aquellos años) recientemente aparecida obra *El origen de la tragedia* (1872) de Nietzsche, especialmente del destacado filólogo y helenista Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, libro en el cual, entre otras cosas, el autor, en cierto modo, destrona a Sócrates, por considerar que con su impulso conceptual y abstracto se acaba no sólo la tragedia, sino el mito. Pero, veamos cómo se defiende Nietzsche de estas críticas, en lo que dice mucho una carta a su amigo Erwin Rohde, citada por Werner Ross en *El águila angustiada* – y añadiría que el tiempo le dio la razón:

> "Se propone ahora al lado del ser humano abstracto, sin la guía de los mitos, a la educación abstracta, el derecho abstracto, el estado abstracto: hágase presente el vagar aleatorio de la fantasía artística, sin la dirección del mito nativo: piénsese una cultura, que no tiene un asiento sólido y sagrado, que está condenada a agotar todas las posibilidades y alimentarse penosamente de todas las culturas – esto es el presente…¿Hacia qué apunta la tremenda necesidad histórica de la cultura moderna insatisfecha, el rodearse de innumerables otras culturas, el agotador afán de saber, si no es a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno maternal mítico?".[130]

Bien sabemos que, pese a la autoridad de Wilamowitz, a la larga es Nietzsche el que más bien se habrá de imponer, y traigamos aquí a colación que es precisamente Steiner uno de los primeros en reconocer la grandeza de Nietzsche, a quien visitará, cuando ya el pensador se encuentra en estado demencial, el 22 de enero de 1896. Y agreguemos también que Steiner es quien le colabora a Elizabeth Förster-Nietzsche en el Archivo de Weimar, siendo además quien establece la primera bibliografía, y

130 Ross, Werner, *Der ängstliche Adler*, München: DTV, tr.m. del al. / Ed.cast.: *El águila angustiada*, Barcelona: Paidos, 1994, cap. "El nacimiento de la tragedia. La tragedia de un nacimiento".

que tras darse cuenta de que la obra de Nietzsche está siendo manipulada por su hermana, rompe con ella y se aleja del archivo.

Ciertamente por muy opuesto que se sienta y plantee Nietzsche frente a Platón (no en vano, entiende su pensamiento como la "inversión de la metafísica platónico-cristiana"), sin embargo, en lo que atañe a la relevancia del mito hay un lugar de encuentro. Incluso habría que agregar que es más en Platón que hay una toma de conciencia respecto de la mencionada relevancia, en el sentido del papel decisivo que tienen sus relatos mitológicos, sus alegorías, sus símiles en el plano filosófico-moral-político-educativo: mito de Er, alegoría de la caverna, mito de las almas aladas, mito del alma como un tonel, mito del ser humano como marioneta. En el contexto del pensamiento platónico, ello tiene que ver (como decíamos más arriba) con la concepción de la Belleza como el resplandor (en el mundo de las apariencias) de las Ideas del Bien y la Verdad.

Agreguemos que tal vez lo fundamental de todo esto es darse cuenta del rol que cumple de fondo el símbolo (lo que señeramente viera y desplegara Paul Ricoeur con su "hermenéutica simbólica" y su pareja concepción de un sujeto narrativo). Aquellos relatos que provienen no sólo del mito, sino de la literatura y de la poesía, se alojan en el alma como una semilla que dará sus frutos a lo largo de toda la vida y que nos acompañarán hasta el mismísimo momento de morir. Y esto da motivo – digamos al pasar – a una revisión incesante que hay que estar haciendo del concepto de "vida", por cuanto un cuento, un relato, una alegoría – cómo no – "viven" en uno.

En lo que atañe a Rudolf Steiner, también se hace presente este rasgo platónico, que se expresa en el desarrollo de un pensar con imágenes (del II septenio), paso previo para llevar luego a un pensar abstracto que busca la veracidad del jucio (del III septenio).

Precisamente, volviendo al tercer septenio y su impronta en el modo de pensar, apoyado ahora en lo puramente neurosensorio con su asiento en la cabeza, desde la mirada de Steiner, cabe decir que, si bien tiene plena justificación aquí la abstracción, sin embargo, se trata de que, en los septenios anteriores, lo neurosensorio, lo toráxico y lo metabólico, estén decididamente integrados. En la actualidad, y dado que, a lo largo de la historia, ciertas enfermedades tienen patentemente un ribete epocal, el autismo se produce cuando el nivel neurosensorio no puede ser completamente incorporado por los otros dos.

Hay que resaltar también la concepción antroposófica del Yo, en el sentido de que está en cierta simetría con el pensamiento aristotélico de que "todo es alma", una suerte de panpsiquismo (y nos referimos a esta

corriente de pensamiento en los inicios mismos de este libro). En el I septenio destaca por sobre todo la unión con el todo, no habiendo propiamente la independencia de un *subiectum* que enfrenta antipáticamente al *obiectum*, lo que alude, con base etimológica, a una relación de oposición (*iectum*, *iacere* = poner, arrojar). El Yo se abre paso recién con denuedo a través de la conformación de los órganos sexuales en el segundo septenio, de orden toráxico y anímico. Pero, advirtamos a su vez que ello va acompañado con un ingente incremento del hierro en la sangre, todo lo cual nos habla de una índole panpsíquica del Yo que, al constituirse, ello viene a ser, geométricamente hablando, como "un círculo, cuyo centro está en todas partes", valiéndonos en ello de la concepción de Dios de Nicolás de Cusa.

Pero, no nos confundamos al leer aquí palabras como 'sangre' y 'hierro' en cierta conexión con la constitución del Yo. Nada más alejado de la antroposofía que el materialismo, en cualquiera de sus formas.

A propósito de lo que estamos diciendo, entramos en un camino escabroso, y para exhibir esto, propongamos lo que sería abiertamente una contradicción: el III septenio ya está en el I, queriendo decir simplemente con ello que lo neurosensorio es lo originario. Tal vez nos ayude cierta imagen que revela a las claras la evidencia de esto: el feto en el vientre materno. Observemos que sobre todo en su estado inicial, anterior a los 4 meses, es una cabeza con ciertos "hilos", por decirlo así, que corresponden al cuerpo y sus miembros. En lo neurosensorio-craneal ya está el plan completo de lo que seremos, incluso lo que corresponde a cierta estrategia para desplazarse por el conducto vaginal y propiamente nacer y salir al mundo.

En lo que se refiere a esta anterioridad ontológica de lo neurosensorio, ello se condice con Jaspers, cuando sostiene que las ciencias naturales y la biología en particular proponen a modo de una secuencia en la flecha del tiempo las siguientes etapas, desde lo más básico a lo más complejo: átomo – célula – neurona, para agregar la sugestiva pregunta si acaso no será justamente al revés, es decir, que cierto sistema neuronal, que es expresión de inteligencia, es lo primero, y por lo demás, con Heráclito o con Leibniz, podríamos ampliar lo dicho al ser de la plenitud, y decir que lo originario es el logos.

Por lo demás, el propio nombre 'antroposofía' tiene directamente que ver con este punto, por cuanto, atendiendo a lo que es la vida, lo primero es el ser humano, que ya está como posibilidad en el origen, habiendo luego una evolución en que toda suerte de animales van encarnando y desarrollando sus cuerpos correspondientes y especificidades, y el ser

humano que, siendo el último de la fila, es a la vez el primero, como completud desde dónde todo surgiría.

Esto nos lleva a decir que, en verdad, por la determinación del origen, que se mantiene constantemente vivo y continúa actuando, somos pasado, y siguiendo con el vínculo con Jaspers, traigamos a colación en este momento que nuestro ser-sí-mismo (*Selbstsein*) es "ser desde el origen" (*vom Ursprung sein*). Pero, digamos también, con apoyo en el psiquiatra-filósofo (y en Heidegger), que somos futuro, porque somos poder-ser, posibilidad, que tiene que asumirse como tal. Atendiendo a esto último, podemos decir finalmente: porque somos futuro somos pasado. Lo que hagamos como especie, y significativamente también como individuos, ya está en el plan originario, si bien a la manera única y creativa, según la cual cada Yo humano puede llevarlo a cabo desde su propio ser-sí-mismo.

El proyecto antroposófico, y esto se aplica particularmente en las escuelas Waldorf, supone también un original modo organizacional, puesto que las decisiones y directrices se consiguen de modo consensuado.

Con todo, igual hay un centro desde el cual se mantiene una orientación y dirección, a saber, el "Goetheanum", en el villorrio de Dornach, aledaño a Basilea, Suiza. Hay un "Goetheanum 1", diseñado por Steiner y construido entre 1908 y 1913, el cual se quemó para la nochebuena de 1922 a 1923, y luego el actual, el "Goetheanum 2", también diseñado por Steiner y construido entre 1923 y 1928, periodo durante el cual, en 1925, murió el propio arquitecto Steiner.

Finalmente, lo que viene a ser de primer orden para nosotros es que se trata al mismo tiempo de un proyecto introvertivo, en el sentido de un proyecto que, ante todo, está volcado hacia dentro de sí mismo, y nunca deja de estarlo, a través de lo cual se procura, y en gran medida, se logra conservar lo genuino, que remite a arquetipos originarios. Esto también comporta una marca platónica, puesto que en el pensamiento platónico se plantea que la verdad de todo ya está en tu alma (lo que se reviste del mito, expuesto en el *Fedro*, de que el alma ya habitó el mundo de las ideas, se empapó de ellas, y luego, al nacer en un cuerpo, el alma es capaz, aunque sea mínimamente, recordar aquellas – teoría de la reminiscencia: el conocimiento es recuerdo).

Siguiendo la vertiente platónica, destaca que en las escuelas Waldorf se practique muy significativamente el cuidado del alma (*epimeleia sautou*). Que el día de clases comience a primera hora con un agradecimiento, en torno a una vela encendida, justamente por el propio día, por el sol, por la naturaleza y por Dios; que lo primero, al sentarse a la mesa a la hora de almuerzo en el Colegio haya un momento de silencio y luego otra vez

de agradecimiento por la comida; que ningún alumno puede comenzar a comer antes que la profesora; que se siga a lo largo del año con cierto calendario ritual; que se despierte en los niños la capacidad de asombro, la paciencia, la devoción, todo ello nos habla de cuidado y cultivo del alma. En *Leyes V* el *Ateniense* comienza por decirnos que: "Después de los dioses, el alma es la más divina de todas sus posesiones porque es lo que a uno le es más propio" (Leg., 726 a). Y luego sigue una larga disquisición de todo lo que honra, o puede deshonrar al alma:

> "Pues honrar es algo divinamente benéfico, y, por tanto, ninguno de los males honra y el que piensa que la hace prosperar con unas palabras, regalos o concesiones, sin mejorarla en nada a partir de una condición peor, parece honrarla, pero en absoluto lo hace (Leg., 726 a).
> "Ni tampoco un hombre, cada vez que se equivoca, piensa que él sea el culpable de la mayoría de los males y de los más importantes, sino otros, y se exime siempre a sí mismo como si no tuviera la culpa, honrando a su alma, así cree, desde ya, aunque está muy lejos de hacer eso" (Leg., 726 b). /…/ "Ni cuando, contrariamente, no se esfuerza en superar las penurias, miedos, dolores y molestias alabados, sino que cede ante ellos, entonces no la honra cuando cede" (Leg., 726 c).

Y así continúa Platón, completamente centrado en el mencionado cuidado o cultivo, planteando el especial favor y apoyo que merecen los extranjeros, como también los más débiles, descollando al mismo tiempo valores como el pudor, el equilibrio, la valentía, como un distanciamiento del amor propio, que nos conduce a toda suerte de extravíos.

Por su parte, en aras de la perpetua y consecuente conservación de lo genuino, en la antroposofía está constantemente en marcha un acendrado proceso de aprendizaje – llevado a cabo en el marco de jornadas, congresos, cursos, talleres, incluso reuniéndose profesionales de las más diversas latitudes – a lo que se entregan con seria dedicación y responsabilidad docentes, médicos, terapeutas, agricultores, veterinarios y quienes se dedican a la terapia artística en variadas formas, arriba señaladas.

Es esta introversión e introspección, el retornar permanentemente al origen, al núcleo, a la matriz, lo que constituye a la larga principalmente la clave del éxito mundial.

A la mencionada introversión le sigue una ingente y poderosa extroversión en términos de enseñanza, al modo de una acción creativa docente, médica, terapéutica y artística dirigida especialmente a niños y jóvenes. Y lo que se observa en ellos en general es que, como en la carrera olímpica, cada uno lleva el "testimonio" y se lo va pasando a otro.

Actualmente podemos ir por el planeta y *urbi et orbe*, en metrópolis, ciudades, villorrios, a veces, aldeas, encontraremos, casi como oculto dentro del paisaje urbanístico o rural, una Escuela Waldorf, un grupo de profesionales antropósofos que están actuando, enseñando y trabajando, con efectos extraordinariamente positivos en ámbitos muy variados.

Y la clave de todo ello, como ya adelantábamos es la introversión sostenida. Se cumplen así todos los principales aspectos de la acción, que pensara Jaspers:

1. Que a la externalización de la acción le debe preceder una prolongada acción interna.
2. Que hay un mandato de conservar la mismidad, la genuinidad a toda costa.
3. Que ese mandato es de carácter incondicional.
4. Que se le imprime a la vez unidad al conjunto siempre abigarrado de posibles acciones a emprender.
5. Que con ello se logra a la par una rectitud en la acción.

A propósito de la señalada acción interna, su carácter incondicional y unitario, nuevamente *Leyes V*:

> "¿Cuáles y cuántas son las vidas en las que, tras hacer una selección previa de lo deseable voluntario de ellas y considerar lo no deseado involuntario, uno debe ordenárselo a sí mismo como ley – eligiendo en ese proceso no sólo lo querido y lo placentero, sino también lo mejor y lo más bello – y vivir, en la medida, en que es posible a un hombre, en la máxima felicidad? Digamos que la vida prudente es una, la inteligente una, una la valiente y ordenemos incluso la vida saludable como una" (Leg., 733 d-e).

Y agreguemos, respecto del Proyecto Antroposófico, dos puntos de notable relevancia:

1. Que la educación y la cultura constituyen el centro medular.
2. Que quienes se abrevan de la antroposofía, en pos del desarrollo de su profesión, son ya en la hora presente un ejemplo vivo de la transformación del ser humano, que debería comenzar por una metamorfosis de nuestra conciencia como apertura y orientación.

En verso:

Epílogo
Llegando a la casa de Platón

I

Qué decir finalmente:
El Derecho
Completamente sustentado
En el valor de la justicia
¿Cómo?
¿Es efectivamente así?
Como respuesta
Sólo se escucha
Una gran carcajada
Surcando las épocas de la historia
Abuso, explotación, segregación
Quebrantamiento de la ley
Se extienden *ad nauseam*
Disyunción entre ideal y hecho
Nuestra enfermedad
Nuestra "patología humanitaria"
Cuánta propuesta
Para salir de allí
Es decir, la historia como pantano

Si todo eso llega
Hasta la concepción kierkegaardiana
Y después jaspersiana y heideggeriana
Del ser humano como desgarrado
Nuestro ser quebrados
El que con Ricoeur
Lleguemos a reconocernos
Como *homo labilis*
Ser humano lábil, débil, frágil
Pues bien, estas cajitas de cristal
Que somos
Y nada más
Porque con ayuda
De aquel filósofo francés
Hemos llegado a sincerarnos
Como tales

Más aún
Siguiendo en la compañía
Del danés:
Teniendo que "fracasar auténticamente"
Lo que
Estos buenos discípulos
Que después llegaron a ser
Tamaños maestros
Jaspers y Heidegger
Retoman
Y dirán otra vez:
Fracasar auténtico

Esta neblina
Que somos
Este drama interno
Desgarrador
Casi como
Abriéndose paso
Debe preguntarse
Una vez más;
¿Cómo seguimos?
¿Cómo salimos de esta espesura?

II

Y reiteremos
Los que andamos por estos meandros
Que la clave
La llave maestra
Parte por estar en Platón
El que efectivamente
Vio más allá
Porque hasta cierto punto
En la filosofía
Creó el más allá

Y luego vino el *homo viator*
Partiendo por Filón de Alejandría
El primero en hacer la conexión

Entre la Biblia y Platón
Para encontrar
Únicamente allí su lugar
Donde habite el alma
Y ojalá, en el mejor de los casos
Su cuerpo también
Semejando esto la impresión
Que provocan
Las vidas de los Santos
Que estarían tan colmadas
De santidad
Que casi no se puede decir
Que sean de algún lugar

III

Además
No debemos olvidar
Lo fundamental:
Que Platón también abrió
El espacio de la trascendencia
Como metaespacio
Donde estaría la cifra de nuestra mismidad
De lo más elevado y pulcro
Del ser humano

Y más tarde
Otra vez
Con el homo viator
En ese lugar comenzaron a encontrarse
El ser humano y Dios
Aunque para ello
Hubiera que morir primero
O ser un santo…

IV

Aquel lugar
Inaugurado, consagrado

Por Platón
Que comenzó despuntando
Con los pitagóricos
Ya se avizoraba también en Parménides y Heráclito
Cada uno a su modo
Como ser inmóvil, inmutable y en un eterno presente
Como el Elata
O como como logos
Que reúne el cosmos
Como el Buzo de Delio
Y luego
¿Cómo no, Sócrates
Por estar guiado
Por un *daimon*
Definitivamente algo otro en él
Que en su caso
Siempre le dice lo que *no* debe hacer
En lo que hay que reparar
En el poder del "no"
Que te individúa
Siendo el camino
De tu constitución identitaria
Ciertamente fuerza antipática
Pero en el recto sentido
De la palabra
La antipatía, fuerza cósmica
Opuesta a la simpatía
Considerando también que
Desde el *daimon* socrático
Además siempre infalible
Habrá de gestarse
Lo que se llamará
Syneidesis, *conscientia*

Una vez nacida pues
Esta cavidad interna
Como lo ve Nietzsche
Esta alma que se volverá
Hasta magnánima
Magna ánima, gran alma
Ella irá cobrando

Un poder irresistible
Que entrara por todos los poros
La conciencia ética
En lo que ese *ethos*
Filósofos y teólogos medievales, cristianos
Abren compuertas
Para que se derrame allí
La vertiente
De aguas puras y cristalinas

V

Y junto con ello
Con paso cansino irás
Justamente tomando conciencia
De horrores, de lo espeluznante
De abuso, violación
Crimen, masacre
Que has dado por sentado
Como que es la fuerza irredargüible
De los hechos
Como que es una fatalidad
Es el destino
Y llegado a cierto puerto
Acabarás embarcándote
En ese río que atraviesa
Como entre cordilleras marítimas
La historia
Y que es el proceso de humanización
De civilización

Pero cada vez que andes
Surcando generaciones
Verás que casi no has andando
Muriendo siempre defraudado

Y, sin embargo, notarás que
En cada época
Hay unos cuantos
Que despiertan

Recordándonos el
Presunto ideal
De que únicamente allí
En ese sitio impoluto
Que hay en tí
Está justamente
Y siempre estará
El faro, la luz
Aplicándose esto
A cada individuo
Como a la humanidad toda

¡Qué lugar aquél
Inaugurado por Platón
Donde estaría
Radicada también nuestra conciencia
A partir de lo cual
No llama la atención
Que Tomás de Aquino
Haya dicho "o descubierto"
Que ahí está el mismísimo Dios
El Dios real en uno
Tu *sindéresis*
Cuya *vox dei*
Tu *conscientia* debería rectamente
escuchar, leer, interpretar
y que finalmente
sólo el *liberum arbitrium*
que eres
es el que propiamente
se puede equivocar

VI

Hasta Kant
Medio milenio más tarde
En pleno siglo de la razón
Con su consiguiente
Concepción ilustrada
De la conciencia como tribunal

Si bien nos dirá
Que en esa corte de justicia
Al menos se discute
No tratándose simplemente
De una *vox dei*
Que hay que obedecer
Y, sin embargo
El juez del tribunal
Seguiría siendo Dios
Aunque sólo al modo
Del supuesto
"como si"
Lo hubiera

Y, a pesar
De lo frágil y quebradizo
Que somos
De ese supuesto estrictamente racional
Del como-si
Hay que advertir
y agreguemos que no puede haber un supuesto mayor
De que habría en ti
Un poder absoluto
Que te observa, te ausculta
Hasta en tus entrañas
Y por cierto además
Te juzga
Agregando que hasta en algunos casos
Te condena
Respecto de lo cual
"La tímida" de Dostievski,
Es un ejemplo deslumbrante

Y por si fuera poco
Siguiendo con el filósofo prusiano
Aquella conciencia
No puedes jamás dejar de oírla
Y te seguirá hablando
Hasta en tu más abismal caída
Tu perdición, extravío
Y agréguese, además

Que esa conciencia es
Inalienable, insobornable
En otras palabras:
Que no la puedes manipular

VII

La conciencia que
Después con Fichte
Entra en escena como
"Oráculo" de los grandes ideales de la humanidad
Del orden moral universal
Que, para el filósofo de Jena
No es sino Dios mismo

Incluso Nietzsche
Con su transvaloración genealógico-moral
De la superación de la mala conciencia histórica
Con su complicidad en la acción de la negación vital
Nos hablará de un giro
Hacia una conciencia soberana
Más allá del bien y del mal
Y que dice Sí a todo
Que es una con la fiesta del devenir
Ese giro será pues
Por mor de la veracidad
Implicando esto de nuevo
El reconocimiento
De un supuesto lugar impoluto
Insobornable en nosotros
Y agreguemos:
Sin la apelación al cual
Ni el propio Superhombre
Podría nacer

VIII

Así pues
Hasta Heidegger

En pos de la búsqueda fenomenológica
De un testimonio
De nuestra recóndita mismidad
Nuestro ser-sí-mismo
Para llegar finalmente
A encontrarlo
En la conciencia
Que no solamente habla
Sino que en su hablar silente
Nos llama a ser-sí-mismos
Completándose así
En cierto modo
El imperativo pindárico
"Llega a ser el que eres"

IX

Y ahora pues tras tanto decir
Hablar, escribir
Se insinúa una vez más
La finísima risa irónica
Aquella son-risa de la Gioconda
Que recorre la historia
Atravesando montañas, mares, nubes, bosques, astros
(El genio de Leonardo)
Risa o sonrisa
Susurrando que
A fin de cuentas
Éste es nada más
Ni nada menos
Que un juego
Entre hecho e ideal
Siendo éste
El verdadero juego
En el que
Estamos en juego

X

Y no nos hemos dado cuenta
Que yendo de camino
Partiendo desde Knossos
Peripatéticamente
Hemos caminado conversando
Con El Ateniense de “Leyes”
Acompañado por el cretense Clinias
Y el lacedemonio Megillos
Hasta llegar al Oráculo
Consagrado a Zeus
Advirtiendo que finalmente
Aquí está:

La casa de Platón

Bibliografía

Libros

Acevedo, Jorge, *Heidegger: existir en la era técnica*, Santiago: UDP, 2014.

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1984.

An der Heiden, Uwe y Schneider, Helmut, en: *Hat der Mensch einen freien Willen* (¿Posee el ser humano libre albedrío?, Stuttgart: Reclam, 2007.

Aramayo, Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid: Edaf, 2001.

Barthes, Roland, *Fragmentos* de un *discurso amoroso,* trad. de Eduardo Molina, Siglo Veintiuno Editores, México, 1989.

Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1989.

Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal,* Barcelona: Anagrama, 1995.

Baumann, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México D.F.: FCE, 2015.

Brennan, Jason, *Contra la democracia*, Barcelona: Deusto, 2018.

Burnheim, John, *Is democracy posible? The alternative to electoral democracy*, Sydney: Sidney University Press, 2006.

Caillois, *Los hombres y los Juegos*, México, D. F.: FCE, 1986..

Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco, 1993.

Correa, Eugenio, *La concepción tecno-económica del tiempo*, Viña del Mar: Midas, 2012.

Chalmers, David, Reality+. Virtual worlds and the problems of philosophy (Realidad+. Mundos virtuales y los problemas de la filosofía, New York: W. W. Norton & Company, 2022.

Chul-Han, Bjun, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012.

Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alfaguara, 2014.

Dionisio Areopagita, en*: Mittelalter. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* (Medievo. Historia de la filosofía en texto y exposición, Stuttgart: Reclam, 1982.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza, 1993. .

Epicteto, *Enquiridion*, Barcelona: Anthropos, 1991.

Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit*, Berlin: Gebrüder Mann. (Con los dibujos de Hans Holbein), 1950. / Ed. Cast.*: Elogio de la locu-*

ra, Madrid: Alianza, 2011.

Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Reclam, 1997 / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila: Aguilar, 1963.

Frajman Lerner, Mauricio, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, Ciencias Sociales 100, 2003.

Freud, *Duelo y melancolía,* Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidos, 1991.

Gaos, José, *Antología de la filosofía griega*, México: El Colegio de México, 1968.

Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Quelle & Meyer, 199. / Ed. Cast.: *El hombre. Su naturaleza y posición en el mundo*, trad. de Fernando Carlos Vevia, Salamanca: Sígueme, 1980.

Harari, Yuval, *21 lecciones para el siglo XXI*, Santiago: Debate, 2019.

Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal-Guitard, 1991 y Conferencia. / Ed. al.: *Der Satz vom Grund,* Pfullingen: Neske, 1971.

Heidegger, *¿Qué es metafísica*?, Buenos Aires: Siglo XX, 1979.

Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000, II tomo.

Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en: *Filosofía, ciencia y técnica*, editado por Jorge Acevedo, -Santiago: Universitaria, 1997.

Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1961, I Parte / Ed. cast.: .: *¿Qué significa pensar?,* Madrid: Trotta, 2005.

Heidegger, *Seminar in Le Thor 1969*. *GA* 15: *Seminare*, 1986, p. 352. / Ed. Cast.: «Seminario de Le Thor 1969». En *Filosofía Ciencia y Técnica*, 7ª ed. de *Ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 2019. Trad. de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel. Edición de Jorge Acevedo Guerra.

Heidegger*, Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1953. / Ed. Cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1995.

Heidegger, *El Rin*, en: *Los himnos de Hölderlin „Germania" y „El Rin"*, Buenos Aires: Biblos, 2012.

Heidegger, *Carta sobre el "humanismo"*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000.

Heidegger, *Serenidad*, Barcelona: Del Serbal, 1989.

Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske, 1961. / Ed. cast.: *Nietzsche I*, Barcelona: Destino, 2000.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1968, tomo I.

Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano. Cartografía antropológica*, Mauritius: EAE, 2015.

Holzapfel, Cristóbal, *deus absconditus*, Santiago: Dolmen, 1995.

Holzapfel, Cristóbal, *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, Santiago: Lom, 2000.

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección VII, Buenos Aires: Losada, 2010.

Huizinga, *Homo ludens*, Hamburg: Rowohlt, 2019. / Ed. Cast.: Huizinga, *Homo ludens*, Buenos Aires – Barcelona: Emecé, 1968.

Jaspers, Karl, *Philosophie*, München: Piper, 1994. / Ed. Cast.: Jaspers, Filosofía, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter, 1999, p. 5. / Ed. cast: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona: Labor, 1955.

Jaspers, *Psicología de las concepciones de mundo*, Madrid: Gredos, 1967.

Jaspers, Karl, Nietzsche, Berlin: De Gruyter, 1981. / Ed. cast.: Jaspers, Nietzsche, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Hamburg: Piper, 1997.

Jaspers, *Von der Wahrheit*, München: Piper, 1991.

Kurzweil, Raymond, *Singularity is near* (La singularidad está cerca), Londres: Penguin, Viking, 2005.

Locke, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona: Alianza, 2014.

Löwith, Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (*Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche*)., Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Mangold, Ijoma, *Das deutsche Krokodil*, Hamburg: Rowohlt, 2017.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 1977.

Maslow, Abraham, *Motivation and personality*, New York: Harper and Row, 1970.

Max Neef, Manfred, *La economía desenmascarada*, Barcelona: Icaria, 2014.

Möller, Hans W., *Versuch und Irrtum* (Ensayo y error), Wiesbaden: Springer, 2017.

Nestle, *Vom Mythos zum logos* (Del mito al logos), Stuttgart: Kröner, 1942.

Nietzsche Friedrich, Obras Completas vol. I, *El certamen de Homero*, Madrid: Tecnos, 2011.

Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid: Edaf, 2007.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1994.

Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.

Perelman, Chäim, y Tyteca, Olbrechts, *Tratado de la argumentación*, Madrid: Gredos, 2000.

Platón, *Cratilo*, Madrid: Gredos, 1992.

Platón, *Leyes*, Madrid: Gredos.

Retter, Hein, *Einführung in die Pädagogik des Spiels* (Introducción a la pedagogía del juego), Braunschweig: Technische Universität Braunschweig, 2003.

Retter, Hein," Glückende Erfahrung im Spiel – Johan Huizingas' "Homo ludens". Zwischen Weisheit und Torheit" (Experiencia gozosa en el juego – Johan Huizingas' „Homo ludens". Entre sabiduría y locura), Rozprawy, Tomo IX, No. 41, 2018.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, D.F.: FCE, 1995.

Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1991..

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.

Ross, Werner, *Der ängstliche Adler*, München: DTV. / Ed.cast.: *El águila angustiada*, Barcelona: Paidos, 1994.

Sábada, Javier, "Ética analítica", en: *Historia de la ética*, ed. por Victoria Camps, Barcelona: Crítica, 1989, vol. III.

Sandel, Michael*, Lo que el dinero no puede comprar*, Madrid: Debate, 2013

Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer*, Frankfurt a/M: Fischer, 2006.

Safranski, Rüdiger, Zeit. *Was sie mit uns macht und was wir mit ihr machen (Tiempo. Lo que él hace de nosotros y lo que nosotros hacemos de él)*, München: Carl Hanser, 2015.

Serrano, Vicente, *Fraudebook*, Madrid: Plaza y Valdés, 2016.

Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid: Rev. de Occidente, tomo XI, 1941.

Schiller, *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona: Acantilado, 2021.

Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética), Stuttgart: Neske, 1993.

Sedlacek, Tomas, *Die Ökonomie von Gut und Böse*, Goldman: Alemania, 2012. /Ed. Cast.: *Economía del bien y del mal*, México D.F: FCE: 2015.

Sorel, Georges*, Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 1976.

Spinoza*, Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Orbis, 1980.

Spinoza, *Die Ethik*, Leipzig: Kröner, 1909.

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986, I. / Ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, México DF: FCE, 2013.

Schulz, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske, 1982. / Ed. Cast.: *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961-

Stendhal, *La cartuja de Parma*, Barcelona: Bruguera, 1979.

Stendhal, *Del amor*, Barcelona: Alianza, 1984.

Steiner, *El estudio del hombre como base de la pedagogía*, México DF: Waldorf, 1979.

Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn: Cohen, 1925.

Thoreau, Henri David, *Del deber de la desobediencia civil*, Medellín: p, 2008.

Toynbee, Arnold, *Estudio de la historia*, Madrid: Alianza, 1971.

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen* (El dios de los filósofos), II Teil (II Parte), Darmstadt: --Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Welzer, Harald, *Die Smarte Diktatur*, Frankfurt a/M: Fischer, 2017.

Winkler, Heinrich August, *Geschichte des Westens. Die Zeit der Weltkriege, 1914-1945* (Historia de occidente. La época de las guerras mundiales, 1914-1945), München: Beck, 2011.

Zizek, Slavoj, *Problemas en el paraíso*, Barcelona: Anagrama, 2014.

Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern*, www.literaturdownload.at. /Ed.cast.; *El mundo del ayer*, Barcelona: El acantilado, 2012.

Artículos de revista, de prensa y vídeos

Ferrer, Pablo, "Sobre una muerte que no se da en las máquinas: reflexiones sobre el duelo en la actualidad" (artículo inédito).

Narbona, Rafael, *¿Qué ha quedado de la postmodernidad?* https://elcultural.com/que-ha-quedado-de-la-posmodernidad

A propósito, el científico venezolano José Luis Cordeiro, https://youtu.be/vnxgo4JkDcE. También Revista "Time" del 21.02.2021, que dice en la portada: "2045 The year man becomes inmortal".

Castillo, Juan Carlos, Miranda, Daniel y Carrasco, Diego, "Psyke", vol. 21, no. 1, Santiago, mayo, 2012. ----Vigo, Alejandro, Diario "El Mercurio", Revista "Artes y Letras", 14.9.2021.

Serie de HBO "The undoing".

Sitios web

http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm

https://www.youtube.com/watch?v=Lsc1e3pYtRw&t=975s.

http://www.tradicionperenne.com/CRISTIANISMO/EDADMEDIA/ECKHART/nacimientoeterno.htm

https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=179080

http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/libros/holzapfel_ser_humano.pdf https://delicatessen.uy/single-post/2018/11/06/el-

banquete-de-platon-alejandro-gamero/

https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2001/12/pdf/wade.pdf

https://www.ekosnegocios.com/articulo/las-10-personas-mas-ricas-del-mundo-2021

https://digital.elmercurio.com/2021/09/12/E/CS40V7CR#zoom=page-width

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282012000100007

https://www.youtube.com/watch?v=Rhgn82hMWMU

https://www.youtube.com/watch?v=hoD3ghHhqq8

https://www.ellenmacarthurfoundation.org/es/economia-circular/concepto

https://www.youtube.com/watch?v=o15Te4yPrho&t=350s, minuto 12:30

https://www-ips-ac-rs.translate.goog/publications/kontrola-magistrata-u-atinskom-polisu/?_x_tr_sl=sr&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es-419&_x_tr_pto=nui,sc,elem

https://ciudadseva.com/texto/del-rigor-en-la-ciencia/

https://www.google.com/search?q=hermes+carteras&sxsrf=AOaemvJW84rX133DH_iENu-FO-74wMQZ_Q:1633614651082&source=univ&tbm=shop&tbo=u&sa=X&sqi=2&ved=2ahUKEwiat-jnuLjzAhXGrZUCHW8kAV0Q1TV6BQgCEKMB&biw=1366&bih=568&dpr=1

https://revistacienciassociales.ucr.ac.cr

https://es.wikipedia.org/wiki/Colapsolog%C3%ADa

https://magnet.xataka.com/preguntas-no-tan-frecuentes/guia-rapida-para-no-perderte-muchas-banderas-e-identidades-orgullo-lgbti

http://www.dim.uchile.cl/~lsaavedr/Elogio.pdf

https://es.wikipedia.org/wiki/Metaverso

https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57926458

https://youtu.be/LfduUFF_i1A

http://stargate.inf.elte.hu/~seci/fun/Kurzweil,%20Ray%20-%20Singularity%20Is%20Near,%20The%20%28hardback%20ed%29%20%5Bv1.3%5D.pdf

Sobre la base de concebir al ser humano como jugador, *homo ludens*, podemos contemplar la historia de la humanidad como la historia de cierto tipo de juego, a saber, el juego de *agon*, el juego en que se enfrentan distintas capacidades, destrezas o habilidades, individuales o colectivas, contra otras. Y es tan determinante el juego agonal, que jugamos a diario, que cabe señalar que los juegos específicos, juegos físicos o mentales, desde el fútbol hasta el ajedrez, constituyen como el rito, la celebración de nuestro ser agonal.

Si bien en las culturas ancestrales el *agon* estaba perfectamente delimitado, como el agon del alfarero, del agricultor o del guerrero, desde el momento que, en Grecia, con el inicio de la filosofía occidental, se emprende el tránsito del mito a la razón, el *agon* se ha de volver racional y con ello se irá potenciando cada vez más hasta nuestros días.

Y si hoy, a todas luces, podemos reconocer que estamos en una profunda crisis, debido a una relación completamente distorsionada que tenemos con los otros seres humanos como con el entorno, en definitiva, esta es la crisis del juego agonal racional en que nos encontramos, en lo que sucede además que la propia razón acabó instrumentalizándose y poniéndose al servicio de poderes fácticos, principalmente de cierto tipo de economía.

¿No habrá llegado la hora de aprender a jugar otro tipo de juegos, como el que podríamos describir, como "jugar a ser otro" (como lo hacen, por lo demás, espontáneamente los niños), jugar a ponerse en el lugar del otro, siendo este "otro" uno que puede otro ser humano, animal, planta o mineral?

El libro incluye a la vez un "Excurso" en torno al "Proyecto Antroposófico", ya que las Escuelas Waldorf, hoy por hoy esparcidas por gran parte del orbe, claramente representan, con su modelo educativo, una salida para el mundo.

